

EL EXILIO DE LOS DIOSES
RELIGIONES AFROHISPANAS

LUZ MARÍA MARTÍNEZ MONTIEL

ÍNDICE

Agradecimientos	2
Presentación	3
CAPÍTULO 1	5
LOS TRES NIVELES DE LA CULTURA	5
Los tres niveles de la cultura	5
CAPÍTULO 2	7
LA PALABRA	7
La palabra Shigui Di y Espíritus Malos con los que trabaja	7
CAPÍTULO 3	8
HOMBRES DIOSES Y REYES	8
Hombres, dioses y reyes	8
CAPÍTULO 4	28
EL RITUAL DE LA COMUNIDAD	28
El ritual de la comunidad	28
CAPÍTULO 5	37
LOS AFRICANOS EN AMÉRICA	37
Los africanos en América	37
CAPÍTULO 6	56
LOS PILARES DEL RITUAL	56
Los pilares del ritual	56
CAPÍTULO 7	58
LA HISTORIA DEL TAMBOR	58
La historia del tambor	58
CAPÍTULO 8	62
LA ORALIDAD	62
La Oralidad	62
Oralidad y transculturación	63
La Oralidad en el esquema africano	63
La Oralidad en los espacios culturales de América	67
La Oralidad en el Espacio Sagrado	69
La Oralidad en el Espacio Social	70
CAPÍTULO 10	72
TRANSCULTURACIÓN, SINCRETISMO O INTERCULTURACIÓN	72
Transculturación, sincretismo o interculturación	72
CAPÍTULO 11	75
LAS RELIGIONES CARIBEÑAS	75
Las religiones caribeñas	75
CAPÍTULO 12	84
PUERTO RICO	84
Puerto Rico	84
El Caribe continental	90
Guyana	92
CAPÍTULO 13	97
LOS ANCESTROS DE CUBA EL PUEBLO YORUBA	97

Los ancestros de Cuba. El pueblo Yoruba.....	97
La Economía	98
La Pesca	99
La Agricultura.....	100
Las industrias artesanales	101
 CAPÍTULO 14	 113
LA SANTERÍA	113
La santería.....	113
Tambores Batá.....	114
Los Echus en Cuba.....	115
<i>Elegua</i>	115
<i>Echus según los Oddunes de Ifa</i>	119
 CAPÍTULO 15	 147
PALO MONTE	147
Palo Monte	147
Regla Conga, Bantu O Palo Monte	158
(Religión de los paleros en Cuba)	158
<i>Introducción</i>	158
<i>Palo Monte O Regla Conga</i>	159
<i>Elementos fundamentales de los paleros</i>	159
<i>Personajes principales de la Religión Bantu, Regla Conga o Palo Monte</i>	160
Ngana O Prenda	160
(Fundamento principal de la Regla Conga o Palo Monte)	160
<i>Pasos para fundamentar un Nganga Para Un Tata-Nganga</i>	161
Ceremonias principales de la Regla Conga O Palo Monte.....	163
<i>Para amarrar las 4 esquinas</i>	163
<i>(Kanga la encila o canga lansila)</i>	163
<i>Rayamiento en Palo O Ceremonia de Iniciación</i>	165
<i>Rayamiento sin sangre</i>	165
<i>(de preparación)</i>	165
<i>Rayamiento definitivo (o con sangre)</i>	165
<i>Consagración de un Tata Nganga (o Padre En Prenda) o de una Guandí-Nganga (o Madre En Preda)</i>	167
<i>Ceremonia de Llanto A Un Engueye Muerto</i>	169
<i>Ceremonia del Llanto por Una Palero Vivo</i>	170
<i>Fiesta de Palo O Yimbula Bantu</i>	170
<i>Bailes principales</i>	171
 CAPÍTULO 16	 172
SOCIEDAD SECRETA ABAKUÁ	172
Sociedad Secreta Abakuá	172
 CAPÍTULO 17	 181
VUDÚ.....	181
Vudú.....	181
<i>El vudú dominicano</i>	193
El “Tambú”	195
 CAPÍTULO 18	 197
CANDOMBLÉ, MACUMBA, UMBANDA	197
Candomblé, Macumba, Umbanda	197
Egungun africano.....	199
 CAPÍTULO 19	 207
ARGENTINA Y URUGUAY.....	207
Argentina y Uruguay.....	207
 CAPÍTULO 20	 211
ALTARES	211

Altar Venezolano	211
Altar de culto a los muertos en la Santería	211
Altar Nigeriano.....	212
Altar o Trono Afroantillano.....	212
Altar de las Sociedades Secretas Bizango y Sans Poel (Haití-República Dominicana).....	213
Altar Vudista Dominico-Haitiano	214
Altar Vudista Dominicano.....	215
Mesa Espiritual.....	216
 BIBLIOGRAFIA	 217

A OCHÚN LAGDÉ CON RESPETO Y GRATITUD
A TETÉ IYAWÓ DE OBATALÁ
SIEMPRE CON NOSOTROS
1934-1995

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional para La Ciencia y la Tecnología la Beca otorgada que me permitió, entre los años 1998-2001, realizar la revisión de los materiales obtenidos en el transcurso de los últimos 20 años de trabajo de campo en Cuba, República Dominicana, New York y Puerto Rico, además de actualizar la información y asistir a los rituales de Santería, Espiritismo, Gagá y Palo Mayombe.

Debo a la Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta y a sus amplios conocimientos en los estudios de Religiones Comparadas su valiosa orientación y asesoría, le expreso mi gratitud por su solidaridad, paciencia y generosidad.

El Dr. Raymundo Ramos, siempre maestro, me dispensó su atención generosa y me regaló una lección en cada una de nuestras largas conversaciones, iluminando el lado oscuro de la teoría mal comprendida.

El Dr. Horacio Cerutti, al hacer la revisión de la versión final de esta tesis, contribuyó con sus señalamientos a resolver algunos temas relacionados con la filosofía de las religiones.

El Dr. Javier Laviña, convencido latinoamericanista, siempre cercano y solidario, me ha acompañado en mis dudas durante los últimos doce años. Con espíritu crítico ha discutido conmigo teorías y método de mis trabajos. He aprendido mucho de él.

Estoy en deuda también con la Dra. Teresa Miaja que tuvo la generosidad de hacer una lectura crítica de este trabajo.

Otra deuda entrañable, la contraída con Yolanda Marrero Canovas, Iyalocha cubana-neoyorquina, tan sabia como humilde y generosa, un “tesoro vivo” que guarda su religión en el recipiente de la oralidad y lo dispensa con gran selectividad. Le estoy muy agradecida por haberme considerado durante casi treinta años digna de su amistad, sus enseñanzas y sus consejos. En el mismo sentido debo a Teté Iyawó de Obatalá, siempre entre nosotros, el ejemplo de una vida de lucha, una presencia hermosa y noble y la herencia de amor que dejó entre quienes fuimos cercanos a ella.

Al Oriaté Oni Dina Yrmino Valdéz “Chiqui” por su amistad y hospitalidad en Puerto Rico, mi recuerdo agradecido por haberme transmitido su experiencia, permitiéndome vivir y convivir con su comunidad religiosa en su casa de culto de Puerto Rico durante casi 10 años, además de haberme legado, poco antes de morir, su preciosa historia de vida.

A mi amigo Geo Ripley, sabio practicante de la religión afrodominicana, le debo algunas revelaciones y la alegría de sus tambores.

Finalmente a mi dilecta colega y amiga, Isabel Comas, su disposición generosa para organizar la versión definitiva de esta aventura espiritual

Debo añadir algo más, no sería justo omitir la generosidad mayúscula de alguien que dedicó parte de su vida a promover las investigaciones y publicaciones americanistas: Don Ignacio Hernando de Larramendi. La fundación que lleva su nombre patrocina en España, con la Fundación MAPFRE TAVERA, la Serie; AFROAMERICA LA TERCERA RAIZ, de la que hace parte esta monografía y que he tenido la satisfacción de coordinar. Por esta distinción mi más sincero reconocimiento y gratitud a Don Ignacio, a la Fundación Hernando de Larramendi (hoy Fundación Ignacio de Larramendi), a la Fundación MAPFRE TAVERA y al Doctor José Andrés-Gallego, director académico de la Obra.

Presentación

Este trabajo sobre las religiones afrohispanas está construido con tres discursos: el que recogió la observación participante, el que se fundamenta en la teoría del tema y la consulta hemerobibliográfica y el de la interpretación de los dos anteriores.

La descripción de lo observado durante 20 años de trabajo antropológico, confrontada con los autores consultados, ha dado como resultado un texto sin pretensiones de erudición. Se trata más bien de enterar al lector no iniciado de los rituales y sus orígenes, su evolución y desarrollo, pero, sobre todo, su función social y religiosa. La vigencia que aún tiene la práctica de estos cultos entre los pueblos afroamericanos confirman su carácter eminentemente popular y funcional, procuran seguridad y aseguran la continuidad de la tradición que radica en su identidad. El conocimiento aislado de los elementos que los conforman no significa, sin embargo, que quien se acerque, aún con asiduidad, a los rituales ya pueda considerarse practicante de estas religiones; en este intento muchos sociólogos y antropólogos o simples observadores se han engañado. Para formar parte de una comunidad religiosa afroamericana nadie se puede integrar recitando o aceptando un decálogo o doctrina escrita que no tienen (como otras religiones). El único medio de acceder a ellas es el de la práctica. El culto en las religiones afroamericanas consiste en hacer y ejecutar en la vida cotidiana lo que los ancestros fundaron, las creencias sólo se conservan y se confirman en la práctica. Aunque muchos adeptos no son en la actualidad descendientes de africanos al someterse al ritual acceden a los contenidos de su ancestralidad. Como todo lo popular dictado por la tradición los sistemas afroamericanos se caracterizan por una espontaneidad vital, durante las celebraciones rituales nada ocurre dos veces de la misma manera. De ahí que cada comunidad religiosa tiene en su liturgia una libertad relativa, todo lo que se representa en las ceremonias está limitado por varios factores que convergen en el momento de la celebración.

Por una parte, deben estar presentes las señas de identificación religiosa compartidas por los participantes, de acuerdo a los símbolos sagrados que los vinculan y que deben estar materializados en los espacios destinados a ellos en la ceremonia. Estos no pueden ser arbitrarios, la tradición es muy precisa a este respecto, los símbolos tienen que estar organizados y dispuestos de acuerdo con lo que ordene el oficiante, que en tanto que iniciado ha recogido de sus mayores no sólo autoridad para iniciar a otros, sino que también es el eslabón que une a la comunidad con las deidades. Es el único capacitado para ordenar todos los elementos materiales y simbólicos que intervienen en cada ritual.

El misterio de estos cultos reside en parte en la imposibilidad de transmitirlos en todas sus variables y significado a través de la palabra escrita. Deben ser incorporados a la vida diaria, ocupando parte sustancial del ciclo vital, los conocimientos transmitidos de padres a hijos, aprendidos en los *rites de passage o iniciaciones* y observados dentro de la ética comunitaria, son parte de la herencia que los negros africanos dejaron a sus descendientes americanos por las vías de la oralidad y la práctica. Los rituales son la teatralización constante de su vida en comunidad, de sus relaciones con lo sobrenatural y de la presencia entre los humanos de las divinidades que rigen su existencia. Se expresan con cantos, danzas y toques de tambor,

Roger Bastide habló en sus *Américas Negras* de “los dioses en exilio.” que llegaron con los esclavos negros en los buques negreros. Al reconstruir la historia cultural de América, incluyendo los aportes africanos, se constata que las prácticas religiosas no están en un territorio delimitado, las deidades africanas como los pueblos afroamericanos están dispersos en todo el continente, por eso Afroamérica no tiene límites precisos, la africanía

se reconoce donde quiera que suene un tambor, donde quiera que se invoque a los Orishas africanos. Afroamérica es el espacio físico y espiritual que enmarca el exilio de los dioses africanos.

CAPÍTULO 1

LOS TRES NIVELES DE LA CULTURA

Los tres niveles de la cultura

La interpretación de una cultura o de una parte de ella, nos obliga a su descripción, o por lo menos de sus partes esenciales, para lo cual habrá de acudir a un modelo cultural que sirva de guía en esa tarea.

En nuestro tema, lo primero es determinar el espacio cultural en el que se produce el hecho religioso y los aspectos que lo ligán a otros procesos de la misma cultura. Nuestro modelo guía tiene tres niveles. El primero comprende las técnicas de adquisición y producción, involucra a las actividades que relacionan a los individuos con el medio físico que los rodea y condiciona parte de su vida material, su economía, se traducen en alimentación y abrigo que aseguran la existencia humana.

El segundo nivel comprende los sistemas de distribución de los bienes obtenidos en el primero, las formas de organización social y los sistemas que rigen la cooperación entre los miembros de una sociedad. En este nivel se sitúan: la familia, el clan, los linajes, la tribu, la nación y el estado. También los sistemas de socialización y aprendizaje. Todo lo que reglamente la transmisión de conocimientos.

El tercer nivel es el de las representaciones colectivas: la concepción del mundo y el universo, la filosofía, la religión, los sistemas de conocimiento, la lengua, las artes, etc. En suma lo que constituye el patrimonio intangible de una comunidad, un pueblo o una nación.

En la primera parte de este trabajo se hará referencia a los aspectos esenciales de la cultura africana relacionados con el fenómeno religioso que constituyen el marco social en el cual se produce. Esto nos llevará a precisar las relaciones que se establecen entre los tres niveles de la cultura. entre la sociedad y su economía, entre la concepción del universo y el entorno ecológico, en suma, una red de relaciones que vinculan a los grupos humanos con la naturaleza y entre ellos mismos, en este tejido podemos descubrir los signos del imaginario colectivo, con sus códigos y sus funciones comunitarias.

La persistencia de las manifestaciones religiosas de origen africano tiene un importante espacio en el contexto de las creencias cosmogónicas de las Américas y el Caribe. Hoy estas religiones en relación con la católica y las indígenas han dado lugar a otras a las que se les ha llamado sincréticas.

Partiendo del principio teórico, según el cual todas las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas de expresiones, sistemas de ética y sistemas de organización, podemos añadir que toda religión es una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo

Pero la religión no sólo produce representaciones significantes, sino también expresiones individuales y colectivas, que pueden ser un culto, o devociones, u oraciones individuales o colectivas, o lo que se denomina en el catolicismo "liturgia", es decir, un culto organizado. (Houtart, 1998: 36)

Al hacer referencia a lo que se denomina "lo sobrenatural" los grupos sociales determinan aquello que no pertenece a la construcción humana material.

Las representaciones significantes son las del universo, las de las relaciones del hombre con la naturaleza, que corresponden al primer nivel de la cultura según nuestro modelo teórico, en el segundo nivel también son significantes las relaciones sociales, entre los hombres mismos, e igualmente significantes las de los orígenes y las finalidades de la humanidad en el tercer nivel. Por otro lado, la religiosidad popular que, de hecho pertenece a las clases subalternas, se sitúa en el segundo nivel y tiene distintas manifestaciones. En las sociedades de escaso desarrollo tecnológico está muy ligada con la explicación de lo humano y sus relaciones con la naturaleza y a veces está condicionada por el modo de producción y las instituciones, aquí aparece la relación entre los tres niveles. Así, todas las representaciones colectivas y las prácticas mágicas de protección contra las enfermedades, contra la ineficacia de las técnicas de producción o la esterilidad de los campos etc., quedan contenidos en los códigos mágico-religiosos.

La influencia de la magia, desde el plano simbólico hasta su práctica en la vida cotidiana, no sólo se confirma en su estrecho vínculo con la religión, sino que se percibe en los grados de cohesión social que necesita toda comunidad, que se identifica como una unidad diferenciada de otras. Incluso la acción mágica más conciliatoria reduce su flexibilidad cuando está en riesgo la cohesión social, se considera como exclusión inevitable la de aquellos o aquello que sea considerado infractor de los códigos establecidos por la colectividad.

Con la aparición del Estado, después de las formaciones sociales previas: familia, clan, linaje, tribu, por fuerza endógena o por transculturación, la magia pasa frecuentemente a depender de la voluntad individual y rara vez es anulada porque su fuerza coactiva no la posee la religión en su papel colectivo. La tendencia del poder del Estado a centralizar todos los mecanismos cohesionantes explica la marginación de las prácticas de brujería, verdadero catalizador de anomalías en sociedades clánicas (Iniasta, 1992: 116)

En las sociedades africanas precoloniales, cuya complejidad social no rebasaba el linaje o la tribu, así como en las comunidades esclavas en América desclasadas y marginadas socialmente, el brujo es una necesidad social que permite individualizar el desacuerdo, la infracción y hasta la ruptura con ellas. Mientras que la función mágica es un coadyuvante para la cohesión y tiene una vertiente de amenaza excluyente, la brujería es el sugar social de la negatividad respecto a la ideología imperante. (Iniasta, 1992: 116-117)

En las expresiones, el elemento afectivo desempeña el papel central porque significa una autoimplicación, es decir, que el individuo y el grupo se involucren y se sientan comprometidos por el acto, dándole sentido a esa práctica simbólica. (Houtart, 1998: 81)

Es la autoimplicación, precisamente, la que produce el sentido para los individuos y los grupos, cuando no existe las prácticas disminuyen o no se reproducen más. Generalmente, terminan por ser sustituidas por otras prácticas, dada la necesidad humana de tener prácticas simbólicas. Las de tipo religioso utilizan elementos de la vida cotidiana, dándole otro sentido o un sentido adicional. Eso se aplica a toda práctica simbólica. Las banderas, por ejemplo, son trozos de tela, pero cuando las vemos en las calles sabemos que representan otra cosa, que hay un sentido adicional a la realidad material de la tela: eso es el sentido simbólico (Houtart, 1998: 82)

Las prácticas simbólicas derivan su fuerza de su sentido, ya que este ayuda a los actores sociales a redefinirse, a reafirmarse como comunidades o grupos sociales, o a referirse a un proyecto común o a la utopía necesaria a la cual aludimos antes. (Houtart, 1998: 83). Los colores tienen también valores simbólicos (Houtart, 1998:84)

CAPÍTULO 2

LA PALABRA

La palabra Shigui Di y Espíritus Malos con los que trabaja

Rezo para invocar a cualquiera de éstos cuando se está construyendo El Shigui Di con independencia del empleo que se le vaya a dar:

¡Igbalí Shiguidí Máte Añikí Woghe Oún Si Ajó Babá Shiguidí Bojó Ogún Pó Eselú Ilé Pépe!

AKELEYA - Ataca la respiración.

AKE LE WOSSA - Causa enfermedades de la vista.

AKUTOBARUN - Perturba las facultades mentales.

AMURO FASHOGERA-ANJANU - Provoca delirios y alucinación.

AMULE PASHEYE - Causa dolores de estómago intensos.

OJOLOBORO - Causa dolores intensos de cabeza.

ABIBETE ASHOROMUN YAN YAN - Causa fuertes dolores de espalda.

ASANTETE MOFA ROKUA (ELEMERE) - Perturba el sueño de los niños.

OLOMO ARO NIYEYE ESHUBU - Provoca malestares indefinidos a los niños.

AROMPOSHE IROKE - Igual que Olomo aró.

ISHUBIDEN LEJIMI - Dirige las enfermedades nerviosas. Actúa sobre la médula espinal.

BI EBURANLA BADA ETI ONI ABEJENDA - Vive en el río y es guía de y maestro de los anteriores espíritus.

Cuando una persona trabaja con esta entidad debe tomar las precauciones necesarias para evitar que regrese sin cumplir la misión o se vire contra el dueño.

CAPÍTULO 3

HOMBRES DIOSES Y REYES

Hombres, dioses y reyes

Partiendo de la noción de cultura que se ha explicado es oportuno hacer un bosquejo cultural de África atendiendo a los tres niveles del modelo explicativo, en primer lugar las formas en que los hombres realizan esa primera relación hombre-naturaleza, de la cual se desprende la producción que, a su vez, determina la complejidad de las formas sociales y el aparato ideológico de las sociedades.

La cultura de los cazadores es —además de la más antigua en la genética cultural— la que se mantiene hasta nuestros días en diferentes regiones geográficas. Va desde la caza en el desierto, realizada por los bosquimanos —quienes ya figuran desde hace miles de años plasmados en las pinturas rupestres— hasta la de los pigmeos de la selva que moran en la región ecuatorial entre una tremenda y densa vegetación.

Asociada a la caza, en épocas pretéritas, está la división del trabajo por sexos y otras actividades económicas complementarias: la recolección simple y la de mayor escala, que requiere conocimientos y técnica. La caza provee al grupo de grandes presas que aportan el alimento durante tiempo prolongado para un mayor número de personas. La recolección simple ayuda a complementar la alimentación con insectos, reptiles, tubérculos, raíces, etcétera. La efectuada en mayor escala proporciona productos comestibles propios del medio y de las diferentes estaciones: frutos, plantas, pequeños vertebrados, verduras, etcétera.

El fuego aparece en la civilización de los cazadores, asociado al uso del agua, para satisfacer diferentes necesidades. La estructura social y su amplitud está regida por la cooperación necesaria en la técnica del trabajo. El grupo de caza es la unidad social de la cual se derivan las demás actividades: control de las relaciones familiares, repartición de los bienes de consumo, abrigo, relaciones familiares que forman agrupaciones mayores, sistematización y formación de bandas de caza. En la selva no existe la caza individual, las ceremonias rituales, las sanciones y la presión social se ejercen, también, por el propio grupo de cazadores que no tienen jefes individuales. La autoridad se reparte entre quienes demuestran más eficacia en las tareas económicas.

En la civilización del arco y la flecha los cazadores —sus actores— han conservado durante largos milenios un pacto inquebrantable de amor con el medio natural. Ni lo destruyen, ni lo modifican, pero ejercen dominio sobre él y la naturaleza les recompensa protegiéndolos y dándoles todo para su subsistencia. El sentimiento de protección que los habitantes de la selva mantienen con su medio natural se deriva de una absoluta entrega a él y a las fuerzas que lo rigen. Un ejemplo de ello lo encontramos en el ritual de molimo, citado por Maquet, que entre los mbuti se produce en casos de muerte o de acontecimientos felices: normalmente todo va bien en nuestro mundo, pero en la noche, mientras dormimos, algunas cosas van al revés porque no lo podemos evitar pues no estamos despiertos. Un ejército de hormigas invade el campamento, los leopardos pueden venir y apoderarse de un perro de caza o de un niño. Si estuviéramos despiertos esas cosas no sucederían. Por eso cuando alguna cosa importante va al revés, como una enfermedad, una mala caza o una muerte, es porque la selva duerme y no se ocupa de sus hijos. ¿Qué hacemos entonces? Nos despertamos cantando porque deseamos que su despertar sea feliz.

Entonces todo va bien de nuevo. Cuando nuestro mundo va bien cantamos también a la selva, porque queremos que comparta nuestra alegría. (Maquet, 1962).

Las civilizaciones agrícolas comprenden dos marcos ecológicos: la sabana y los bosques. Algunas poblaciones de la sabana agrícola del sur de la selva ecuatorial son: los congo, los luba y los songe, notables escultores en madera. El trabajo de ornamentación ha alcanzado en estos pueblos un alto nivel, sobre todo en lo concerniente a los objetos simbólicos que representan el poder.

La producción agrícola de las sabanas es bastante mayor que la de los bosques, su importancia reside, principalmente, en que su producción presenta una considerable abundancia en cereales. La región de las altas mesetas, situada entre el Océano Índico y la depresión de los Grandes Lagos, posee un ritmo estacional marcado por las precipitaciones pluviales. Éstas regulan la vida humana y aseguran la actividad agrícola. En este caso la abundancia de la producción permite, en algunas épocas, que los excedentes se almacenen en graneros de cereales y leguminosas: sorgo, maíz, arroz, mijo, chícharos, frijoles.

En estas sociedades, donde es necesario utilizar el excedente de la producción, abundan los intercambios con otras zonas. Así nace la institución de la Jefatura mediante la cual un jefe ejerce el poder sobre un poblado o una extensión más vasta y controla el centro de la producción. En el pasado esta organización fue, quizá, el antecedente de los reinos. La investigación intensa, a través de las tradiciones orales, ha demostrado que en el noreste de Angola, en el sur de la República del Congo y en el norte de Rodesia, así como en la región de Katanga, existieron reinos contemporáneos a los del occidente africano paralelos a los de la Edad Media europea. Algunos de estos reinos fueron los del Congo, Loango, Ngoyo, Ngongo y Matamba. Las tradiciones ancestrales se conservan aún entre los bamba, yao, luba, kongo, kuba, yeke, lozi, lunda, chokwe, tetela, yaka, y muchas otras más. La conservación a la que hacemos referencia no indica la marginación en el fenómeno colonial, sino que por efecto de la recuperación y preservación de algunas instituciones tradicionales, a pesar de la acción devastadora del colonialismo, pueden observarse actualmente en estas sociedades ciertas formas de vida ancestral. Entre éstas, nos encontramos con las jefaturas jerarquizadas, la matrilinealidad y ciertos cargos con carácter hereditario. A esto se añade un conjunto de ritos y creencias que son comunes a estas sociedades. Su carga de fuerza vital es el valor supremo; esta fuerza es la esencia del ser, cada uno de los seres vivos (humanos, animales y plantas) la posee y los seres humanos, en todo caso, pueden aumentarla con el “bien” y disminuirla con el “mal”. La invocación a los ancestros tiene precisamente como función aumentar y fortalecer la energía vital. Los adivinos y magos poseen la facultad de utilizar la palabra que consigue reforzar la vida. La enfermedad produce su disminución, mientras que la capacidad de engendrar y de procrear es la manifestación más clara y feliz de la fuerza vital, en esta línea el culto a la fecundidad humana está ligado a la de los animales y plantas; más aún, de la fecundidad de los principales miembros de la sociedad depende el bienestar de todos los demás.

Las sociedades agrícolas de los bosques aprovechan los espacios o claros existentes para sus cultivos. En este caso el hombre modifica armónicamente a la naturaleza; la selva puede ser antagónica y hay que ganarle terreno para mantener el dominio del suelo. La roturación es penosa y este reto constituye una tarea inmensa; para los agricultores la selva es a la vez la madre donadora y protectora, pero también a veces la opositora. Además de la erosión del suelo, la escasez de su rendimiento y lo insalubre del medio húmedo, hay que añadir la ausencia de ganadería debido a las enfermedades que disminuyen en los hombres su capacidad para el trabajo, se ven afectados por la malaria, tripanosomiasis y una variedad de enfermedades intestinales.

En estas sociedades la mujer es activa, sobre todo en la fase de la siembra y cultivo de plantas de valor alimenticio: mandioca, igname, camote. Las plantaciones mayores son de platanos y palmas, así como de cereales: arroz, maíz, sorgo. Los agricultores de los bosques creen, ante todo, en un ancestro común que establece la línea de los linajes. El parentesco es una institución que rige la mayoría de los actos de los miembros de un grupo, un clan o un linaje. La filiación se determina sobre todo socialmente, el factor de consanguinidad es totalmente secundario. Los sistemas son patrilineales y algunas líneas de descendencia mantienen privilegios sobre otras.

Los hamba y los mongo son dos de las poblaciones más grandes de la región agrícola comprendida entre el río Congo y el Kasai. Entre los agricultores de los bosques están los kissi, una población que se sitúa entre las fronteras de Sierra Leona, Liberia y Guinea. El padre como responsable de la célula familiar es, en esta sociedad, tan importante que se ilustra en el siguiente ejemplo:

El padre está obligado a alimentar a sus hijos y a vestirlos en la medida de sus posibilidades; debe consultar al adivino si el niño se enferma cumpliendo con los sacrificios que le son señalados como necesarios para la curación. Un hombre no tiene por qué preocuparse mientras tiene padre, puesto que éste se ocupa de todo: el trabajo del campo, las ofrendas a los ancestros (...) todas las responsabilidades son para él, sean de orden jurídico, económico o ritual. (ibidem)

La muerte del padre marca el final de una existencia fácil para el hijo, pero también de un estado de dependencia que puede causar en un hombre un sentimiento de irritación contenida. Por otra parte, a medida que las fuerzas del padre disminuyen, éste no cuenta más que con su hijo. En las relaciones entre un viejo y su hijo adulto el sentimiento de una dependencia mutua implica un antagonismo latente. La ambigüedad de estas relaciones explica, precisamente, la importancia de los funerales paternos, expresión suprema de la piedad filial y también primer testimonio de independencia del hijo, al fin responsable de sus actos. El primer gesto del hombre plenamente adulto es el homenaje que rinde a sus ancestros.

Las colectividades de linajes tienen creencias y ritos que interpretan la realidad al mismo tiempo que reflejan su concepción del mundo. El culto a los ancestros tiene como fondo común la idea de que cada hombre tiene una singularidad porque ocupa un lugar específico en su descendencia. Todo se deriva de una sucesión de ancestros a los cuales hay que invocar siempre. La manera de asegurar su presencia es mantener los altares familiares y rezar para que los padres cuiden a sus hijos. De este culto se deriva la creencia de que algunos de los ancestros se reencarnan en algún descendiente. Para identificar al antepasado que se reencarna la madre, con un hijo a punto de nacer, tiene que interpretar sus sueños durante el embarazo. Debe reconocer la sombra del antepasado que ha encontrado una nueva morada. El recién nacido no tendrá ni la personalidad ni los atributos del abuelo, pero será la morada de la sombra desprendida de su persona.

La civilización de la lanza comprende etnias y pueblos dispersos en una gran extensión que abarca desde las planicies del Nilo Blanco, en las que viven entre otros los nuer y los shilluk, hasta las colinas de Natal hacia el sur, habitadas por los zulúes. Las altas mesetas de los grandes lagos también pertenecen a esta área cultural: los reinos de Gañida, de Lloro y de Rwanda. Para propiciar la integración del individuo a su grupo entonan algunos cantos que se expresan así:

Nosotros blandemos nuestras lanzas, símbolo de nuestro espíritu de valor y de combate. Nunca retrocedemos. No perderemos la esperanza ni abandonaremos a nuestros camaradas. Cuando tomamos una decisión nada nos hará cambiar. Aunque el cielo nos amenace con caer y aplastarnos, tomaremos nuestras lanzas y las sostendremos. Y si el cielo

y la tierra se quieren unir para destruirnos, fijaremos nuestras lanzas en el suelo para impedirles encontrarse, así permanecerán separados esos dos seres que, no obstante, son complementarios: el cielo y la tierra. Nuestra fidelidad y nuestra decisión no cambiarán jamás y se equilibrarán en la justicia. “*ibidem*”

Este canto lo entonan los guerreros kikuyu al final de la ceremonia de la circuncisión en la que, antiguamente, se hacía el sacrificio de un animal con cuya sangre se cubrían las lanzas.

Casi todas las sociedades guerreras de la lanza son pastoriles: los *masai* de la antigua Kenya y Tanganica, los *hima hiya* y los *luo* de los Grandes Lagos, los *dinka* del Sudán, los *bunyoro* de Uganda, sociedades en las que el supremo valor reside en la capacidad guerrera. Son pueblos que sustentan su economía en la actividad pastoril, cuyo significado en términos económicos es distinto al de la propiedad de la tierra en las sociedades agrícolas. La leche, el cuero, la carne y la sangre son los productos del ganado mayor con los que se satisface la alimentación ordinaria y se efectúan intercambios.

Algunos pueblos como los *hima* del noroeste de Rwanda y los *jie* de Kenya practican la agricultura, complementaria al pastoreo. Pero la posesión de un rebaño sigue siendo el mayor valor económico al que se puede aspirar en estas sociedades; la acumulación de animales es una forma de riqueza. El capital-ganado supone una cierta movilidad de los pastores en el territorio de los pastos, que combinan con las actividades guerreras cuyo fin principal es la obtención del botín, así como el dominio sobre los enemigos de armas. En estas sociedades no se puede hablar de gobernantes y gobernados; sin embargo en las sociedades mixtas de pastores y agricultores sí existen las castas y los privilegios de unos grupos sobre otros. En el caso de la existencia de reinos corresponde a los pastores el ejercicio del poder y a los agricultores la prestación de servicios y tributos y, a diferencia de las organizaciones feudales, no hay vinculación de los campesinos a la tierra.

En algunos grupos la veneración a los animales llega a identificar a éstos con los humanos. Así mismo, en la actividad guerrera la amistad entre los combatientes se convierte en alianza mediante rituales y sacrificios. Entre los *longarim* y los *dinka*, por ejemplo, los dos sentimientos más importantes son la afección por su toro favorito y la fidelidad y solidaridad con su compañero de armas.

Las caravanas transaharianas que transportaban los productos de todas las regiones, de norte a sur y de este a oeste, concentraron en determinados puntos los centros de intercambio, depósito de mercancías y de productos. Las ciudades nacieron con este movimiento mercantil y comercial, constituyéndose, en el pasado, en capitales o centros importantes de los reinos. Koumbi fue capital del reino de Ghana y Malí la residencia del soberano de ese mismo reino, Tombuctú y Djenné eran ciudades que representaban el saber de su época; Daura, Kano, Rano, Zaria, Gobir, Katsena y Biram son las siete ciudades de la etnia haussa, vehículo poderoso de transmisión del Islam. Ndjimi fue capital del reino de Kanem en el Chad; Gao, capital del imperio Shongay en el Níger. Darfur, el punto de encuentro de las caravanas del Sáhara que venían del Nilo y del Chad. Ife y Benín eran las grandes ciudades y centros sagrados, residencias de soberanos del imperio Yoruba y en las que el arte floreció tan prodigiosamente que hizo soñar a Frobenius con la antigua y mitológica Atlántida. Todas estas ciudades y reinos irradiaron su esplendor entre los siglos IX y XV.

El oro hizo posible la construcción de una gran potencia. Esta riqueza natural fue explotada con técnicas que no sólo permitieron el provecho de sus dueños, sino que al ser exportado convirtió al país del oro en un imperio que extendió sus dominios por todo el oeste africano. Ghana fue este imperio, llamado más tarde por los ingleses “Costa de Oro”.

El poder político y económico de las ciudades se basó, fundamentalmente, en el comercio; la explotación y venta de los productos naturales, la concentración, la circulación e intercambio de mercancías y la actividad mercantil impulsó otras actividades que posibilitaron que un elevado número de personas cumplieran con todas las demandas del movimiento ciudadano: especialistas artesanos, constructores, administradores, comerciantes, etcétera. El mismo soberano requería para ejercer sus funciones de un alto número de servidores.

Además de las ciudades saharianas existieron las ciudades del sur en las que también se desarrollaron sociedades urbanas, comerciales y artesanales que efectuaban intercambios con el exterior. Estos centros de concentración de mercancías y productos naturales tenían como marco ecológico la sabana cercana al mar y la zona de la agricultura de los bosques. Estas civilizaciones son las ciudades-estados. Otros reinos son los de Kumasi y Abomey; más alejado de la costa está el reino Nupe, ocupado por los europeos en el siglo XIX. Otras ciudades descubiertas en tiempos recientes indican que en la zona de los pastores guerreros existió una civilización urbana. Las ruinas de Zimbabwe y Angola en territorio de Rwanda así lo testimonian.

Los *yoruba* del oeste africano también desarrollaron una cultura urbana que tuvo su apogeo en el siglo IX y fue considerada como una de las más avanzadas de la época. Con la producción de excedentes los *yoruba* establecieron intercambios con otros pueblos. Los sistemas de organización social eran tan complejos como los de los imperios de otras latitudes. Su concepción del universo y el dominio de técnicas avanzadas dieron a la religión un sustento básico de armonía entre las fuerzas de la naturaleza y los hombres, y entre éstos y la deidad suprema, única e invisible.

Contenían un sistema político muy completo en la unidad *yoruba*, así como sistemas de pensamiento que siguen vigentes hasta nuestros días. Actualmente este pueblo suma cerca de 5.000.000 de personas que conservan sus ciudades más importantes: Lagos, Ibadan, Ogbomoso, Oshogbo, Iwo y otras.

En estos reinos el Oni de Ife, el Alafin de Oyo y el Oba de Benin, ejercían la autoridad política y religiosa. Cada ciudad tenía su propia administración y el poder local tenía sobre él una asociación política que vigilaba y auxiliaba en el control social, político y religioso: la sociedad de los Ogboni.

La base económica de la sociedad yoruba está diversificada y fortalecida por el movimiento comercial. Los cultivos están equilibrados: ñame, cacahuets, plátanos y mandioca; la caza y la pesca son actividades complementarias, así como el pastoreo y la extracción de minerales; el trabajo del oro, la plata, el bronce y el latón son importantes. También producen textiles. El arte tribal se expresa mediante tallas en madera: máscaras y estatuillas. Estas creaciones tienen distintos significados y estilos según la región.

La trata de esclavos fue en esta zona particularmente trascendente. En el continente americano Cuba y Brasil fueron receptáculos de esta cultura, que se conserva viva en las prácticas religiosas de ambos países.

Dentro de los elementos destructores que el colonialismo puso en acción la esclavitud quizá sea el elemento que más alteró y perturbó a las culturas africanas en su propio territorio. Además del empobrecimiento demográfico y económico que significó para África la esclavitud llegó con el signo de la muerte y la desintegración, arrancando de su propio territorio a millones de hombres y mujeres.

El proceso de industrialización transformó regiones enteras del continente africano, que presentan los resultados inevitables de la presencia y el dominio europeos, desplazando a millones de hombres y mujeres desde sus hogares en el campo a las ciudades coloniales

para servir como fuerza de trabajo. Los emigrantes crearon una cultura nueva con lo que pudieron restablecer de su cultura original y que, en la actualidad, es propio de la civilización industrial.

Todos los grandes sucesos que han envuelto a África en los últimos dos siglos han contribuido a la ampliación de esta industrialización dispersa pero poderosa. Inicialmente, como se indica, es el europeo el que obliga a los africanos a separarse de su nicho social y económico que les es propio, para emigrar y satisfacer las exigencias del poder colonial.

Sigamos ahora con otra de las culturas occidentales que hoy es también predominantemente agrícola: los *bambara*, relacionados étnica e ideológicamente con otras tribus, como los *dogón* y los *bozo*. Este grupo humano posee una religión muy sofisticada y una escritura incipiente. Antiguamente en este territorio existió el reino de Ghana que se destruyó a la llegada del pueblo *berebere*. A continuación llegaron los *sudaneses*, pero al arribo de los franceses la zona se convirtió en una colonia y mataron al rey *bambara*. Algunas cosas importantes, como su estructura patrilineal, subsistieron y su mitología sobrevivió en modalidades que únicamente conocen los viejos y los iniciados. Durante las décadas treinta y cuarenta del siglo XX algunos científicos lograron penetrar su extraordinario mundo simbólico en el que existen dioses como *Pemba*, quien creó la tierra de una semilla y se convirtió en árbol, así como su gemelo *Faro* que creó el agua. *Pemba* a su vez creó a otra entidad llamada *Muso Coroni*, que hizo a los animales y a la vegetación; creó los ritos sexuales y finalmente también a la muerte, que siempre viene de afuera y es una intromisión en el mundo. *Pemba* gusta de la sangre humana y a cambio de los sacrificios otorgó el fuego a los hombres. *Faro*, por su lado, creó las estaciones, los pájaros, los primeros antepasados y el río Níger.

Prevalece también entre los *bambara* el concepto de que el alma está presente en diversas formas y se dice que durante el sueño permanece en reposo, en tanto que durante el día es como una sombra gemela del ser humano y se puede ver reflejada en el agua. Existe también la idea de que hay una especie de personalidad que sólo los animales domésticos poseen y ésta se llama *tere*. En lo que respecta a conceptos anímicos en el Congo también se cree en varias almas; una es estática como sombra y otras son dinámicas, se nota en la luz de los ojos. Otra más reside en los oídos. Los *bambara*, como diversos pueblos africanos, rinden culto a los gemelos; consideran que como hijos del agua son benéficos; en cambio se considera impuros y maléficos a los albinos y se les mata. En esta cultura es costumbre practicar los ritos de iniciación en niños y niñas. Cuando se efectúa en parejas los neófitos se consideran hermanos de sangre.

Los herreros en esta sociedad, como en otras partes del mundo, tienen gran importancia, como lo ha estudiado Mircea Eliade, además sus mujeres son las alfareras del grupo. Ellos son los representantes del fuego, del sol y del dios del rayo creador de la vida.

Las sociedades secretas entre los pueblos sudaneses, presentan un gran interés; utilizan máscaras y se sirven del baile para penetrar ritualmente en su mundo sagrado. Los iniciados manipulan los objetos secretos llamados *boli*, en sus santuarios los sacerdotes elaboran con una harina especial complicados diseños que pasarán después a los cultos afroamericanos.

Existe entre los *bambara* una sociedad dramática llamada *Kuoredunga*, en la que payasos y actores escenifican escenas de tipo sexual para promover la fertilidad de la tribu. Con esas representaciones se invoca también a los difuntos, que pueden producir lluvia a cambio del sacrificio de animales.

Se practica también un ritual mágico en la que los participantes pueden cambiar de forma. Se trata de sociedades mágicas que poseen cierto resabio totémico y que no se han

comprendido de manera cabal. Sus ritos y pensamiento religioso se continúan investigando con interés y se espera algún día comprender mejor su universo simbólico. Uno de los mitos de origen difundido entre varias etnias del oeste africano reza así:

Al comienzo era glan, el vacío original y el universal movimiento se enrolló en dos espirales de sentido inverso, desprendiendo una fuerza, zo, del que procede el espíritu Yo; éste, girando hacia los cuatro puntos cardinales, concibió cuatro mundos, uno de los cuales es el actual y otro un mundo futuro. El mundo así concebido se realiza por la vibración yereyereli...

Faro, el espíritu, vencedor de la materia y del desorden, reorganizó el mundo, creó el día y la noche, las estaciones, los siete cielos y las siete regiones de la tierra. Reparte a los hombres en razas y en castas. Da los ocho granos nutritivos y señala las prohibiciones. (Deschamps,1965)

Se ha expuesto, con toda intención, esta integración de lo sagrado con la dinámica de los asuntos humanos y de su repetición en lo cotidiano que está, ciertamente, condicionado por el entorno y por las necesidades de cada sociedad. A través de los mitos el hombre africano transmite su concepción del universo y encuentra un sentido a su existencia como parte del mismo.

Ningún aspecto de la vida cotidiana de los africanos se puede comprender sin conocer las representaciones plásticas de cada uno de los grupos que conforman las civilizaciones descritas anteriormente. Se ha llamado “arte africano” a las numerosas representaciones en pinturas, estatuas y objetos ornamentales de uso permanente y cotidiano para conmemorar a los ancestros, rendir culto a las fuerzas naturales, llamar a los espíritus, propiciar las cosechas y a los objetos que, en fin, acompañan a los ritos, las danzas y las ceremonias religiosas en su amplia gama de singularidades y significados.

Este “arte” está siempre estrechamente vinculado con las formas económicas, las relaciones sociales y las instituciones que rigen los vínculos entre los miembros de una sociedad, que en todo momento es parte de las representaciones colectivas. Las sociedades africanas tradicionales, o lo que queda de ellas, son una reserva espiritual donde han quedado depositadas las fuerzas que permitirán la reconstrucción de la cultura intangible. Al mismo tiempo es ahí donde están los factores de africanidad que no han desaparecido; son retenciones que se integran actualmente en los proyectos de cultura nacional.

El “arte” africano es una realidad cultural, aunque tal denominación se deba a los europeos. Anteriormente la existencia de objetos ligados o asociados a los cultos dio lugar a que impropriamente se llamara “fetichismo”, derivado de la palabra portuguesa *feitico*.

En su mayor parte la escultura africana está tallada en madera, aunque en los reinos Yoruba de África occidental existió también el trabajo de fundido de metales, con las técnicas de la cera perdida. La producción de piezas extraordinarias, consideradas como obras maestras del arte universal, se debe a que en estos reinos se había llegado a una evolución social avanzada en la que las castas de artesanos o artistas producían un Arte de Corte, de una perfección digna de los soberanos inmortalizados en efigies y retratos, así como escenas enteras de la vida que transcurría en esos reinos.

La escultura en madera es sin duda la creación africana más admirada y difundida en los otros continentes. Desde su descubrimiento, a principios de este siglo, las formas de “arte negro” influyeron notablemente en los movimientos pictóricos y, en general, en las artes plásticas del mundo entero.

Masculinas o femeninas las esculturas son la representación de los ancestros o los espíritus. Son imágenes conmemorativas y pueden también representar a las deidades, están

en los templos o en las casas. Merecedoras siempre de atenciones y de cuidados especiales estas esculturas viven con sus custodios acompañando a sus adeptos, protegiéndolos y defendiéndolos del infortunio.

Las máscaras son igualmente objetos de culto y muy rara vez tienen otro carácter. Los que las crean son iniciados, como tales gozan de la consideración de la comunidad. Las formas de esculturas y máscaras son el resultado de dos factores igualmente importantes: por un lado el lenguaje tradicional de las formas que dominan en la región, tribu o poblado (estilo) y, por el otro, el genio y los poderes de expresión individuales de cada artista. Es decir, que la tradición impone con todo rigor las formas y los motivos decorativos (lo mismo ocurre con la cestería, los tejidos y la alfarería). El artista o artesano realiza con las técnicas y los medios a su disposición obras únicas que, aunque se ajustan a cánones generales, constituyen cada una un momento único en la actividad creativa del escultor.

En esta actividad de la creación africana las formas que se dan a las piezas provienen de varias fuentes. Por una parte el lenguaje formal derivado de la tradición local; éste es único y no se puede improvisar, por la otra, el contexto social y religioso, del cual emergen los temas mismos de las obras. Las formas deben ajustarse a la función de explicar la organización del mundo, cuando se trata de ilustrar un mito, o los atributos de una deidad en una estatuilla o una máscara. Las formas tienen que ser fidedignas en su lenguaje y en ningún caso son casuales ni caprichosas, puesto que obedecen a contenidos muy precisos, dictados por las representaciones colectivas, es decir, por lo simbólico en concordancia con lo social. Por todo ello los objetos religiosos son guardados y cuidados celosamente, de acuerdo a la importancia de lo que representan. Los tambores rituales y las estatuillas, que son el albergue temporal de un ancestro, las imágenes conmemorativas, los utensilios para contener los sacrificios, etcétera, todo es objeto de cuidados y respeto, porque todos están relacionados con el mundo mágico o religioso.

Las estatuas de los ancestros o de otra entidad religiosa deben ser distinguidas de los objetos protectores que defienden a su dueño de sus enemigos, o de los males imprevistos que pueden surgir de la naturaleza misma. Estos resguardos son cuidados tan celosamente que ni siquiera se dejan ver en ceremonias rituales.

En cuanto al gran dios único y presente en todos los pueblos africanos no está representado por ninguna imagen. En muchas culturas ni siquiera se le nombra y rara vez, o casi nunca, se le ofrecen sacrificios o se le invoca directamente.

La creación plástica africana es fundamentalmente el reflejo de la realidad que la inspira; las formas antropomorfas, zoomorfas o esqueomorfas, son la interpretación del mundo y la explicación sensible de la realidad. El lenguaje de la plástica africana como actividad creativa de los pueblos negros constituye una expresión original y única, es el testimonio del genio de los pueblos sin escritura.

La ausencia de sistemas de comunicación gráficos se extiende hasta la época en que llegan los árabes que, junto con el Islam, llevan la escritura. El primer sistema de expresión literaria y religiosa fue el alfabeto árabe, las primeras crónicas y poesías se hicieron en esa lengua que, pese a pertenecer a una élite entre las poblaciones de los imperios islamizados, constituía una riqueza cultural que abarcaba hasta verdaderos tratados de filosofía y teología.

En lo restante, la tradición oral cubre las funciones de la memoria colectiva. El patrimonio extraordinario de África está contenido en los cuentos, fábulas, proverbios, teatro, etcétera (Entralgo, 1979).

De todas las actividades comunes a los pueblos de África la más antigua, la más ligada a la vida cotidiana, a lo sobrenatural, a lo divino y a lo profano, la que expresa con

mayor singularidad la esencia africana es la danza. Los testimonios de su práctica se encuentran tanto en las pinturas rupestres prehistóricas como en los monumentos de la civilización egipcia. Muchas de estas representaciones muestran posiciones del cuerpo y gestos que pueden observarse aún en las actuales danzas en las poblaciones del Sudán oriental y de la costa de Dhomey y Liberia. Esto pone en evidencia que se trata de un rasgo cultural de fondo común, que en África subsahariana siguió una evolución y un desarrollo hasta alcanzar esa supremacía. Otra creación cultural, igualmente grandiosa de los africanos, es la de la rítmica sincopada que se ejecuta con instrumentos de percusión. Los tambores son la voz de estas culturas sin escritura; la danza y la rítmica como expresión individual o colectiva, ejecutada en espacios sagrados o profanos es parte de lo cotidiano en todos los pueblos africanos y por esta singularidad de bailar su vida han sido llamados “los hombres de la danza”.

En las danzas de regocijo los ejecutantes crean su propia coreografía a la manera de un discurso personal. En cambio, en las danzas rituales la coreografía es estricta y obedece al lenguaje propio de la ceremonia que está celebrándose: nadie está autorizado a alejarse de lo establecido. En las danzas convulsivas que se ejecutan en muchas culturas un danzante inicia un aparente “desorden” y, aunque los espectadores y demás danzantes se unen a él, no se dejan de observar ciertas reglas coreográficas que, aun en estado de éxtasis, se siguen cuidadosamente de acuerdo con este arte asombroso que combina la danza con la comedia religiosa.

La excepción en la danza individual, en todas partes, es la que ejecuta una máscara; aun cuando varias de ellas estén participando del mismo ritual, cada una representa un ser diferente. El danzante que lleva la máscara tiene que cuidar, bajo pena de morir, que nadie reconozca su identidad, que debe quedar a salvo hasta el final de la ceremonia en que deja de servir de receptáculo al espíritu y vuelve a recuperar su identidad humana.

Con máscaras o sin ellas todas las danzas de grupo tienen por objeto trazar coreografías simbólicas. El lugar en que se baila también tiene su importancia. Para las danzas de fertilidad se escoge un campo especial, por ejemplo el del patriarca. Los iniciados bailan en un espacio vacío, sin árboles ni casas; en las danzas fúnebres los hombres bailan en las calles y en las plazas públicas, sobre todo si se trata del entierro de un notable.

Las danzas propiciatorias se inspiran en aquello sobre lo que se quiere influir; las danzas de los cazadores imitan los movimientos del animal perseguido en la caza; las danzas guerreras ponen el acento en la manipulación de las armas. En los festejos agrarios los danzantes suelen acompañar a los tambores con sonajas atadas a los pies u otros instrumentos percutivos, que en combinación con los ritmos de los tambores van creando sistemas polirrítmicos.

La música y la danza fueron los dos rasgos que más llamaron la atención de exploradores y viajeros. Las crónicas de la edad media —árabes, europeas y chinas— mencionan con gran admiración los instrumentos y facultades musicales de los africanos. Durante la antigüedad los negros fueron empleados como músicos. Se dice que el primer *muezzin* que Mahoma designó para llamar a la plegaria fue un esclavo africano.

Siendo los instrumentos musicales la voz de estos pueblos sin escritura tienen la facultad de transmitir mensajes y de sostener la comunicación basada en un lenguaje de tonos y duración de sonidos.

La pintura decorativa de las casas no tiene en África una función única ya que, en ocasiones, sirve de crónica de un hecho familiar o social. Mujeres y hombres indistintamente pintan los muros de las casas y palacios. La evolución de los temas y de las técnicas se refleja en este arte espontáneo que tiene el valor de preservar, aunque sólo por

un tiempo, la experiencia y los cambios que se viven en las sociedades actuales. Lo nuevo se reúne con lo antiguo en los muros de los poblados; junto a las bicicletas y los autobuses, están los camellos; junto a los reyes y los sacerdotes, están los jóvenes que regresan de Europa después de estudiar una profesión. Estas crónicas son registros modificados todos los días por la misma realidad cambiante.

La alfarería ocupa entre las artes africanas un lugar destacado por su antigüedad y sus funciones domésticas y religiosas. Varios milenios antes de la era cristiana la tierra cocida se trabajaba en Nok (Nigeria occidental); siglos más tarde, en la misma región y con la misma maestría, los artistas de Ife realizaron figuras con tierra cocida que anteceden a los trabajos de metal fundido.

Los alfareros por excelencia son los agricultores sudaneses y los del sureste. Su intensa actividad les ha dado una reputación de grandes artistas y por ello se habla de “las civilizaciones de la arcilla”. Los cultos religiosos tienen en la alfarería los receptáculos que utilizan en los altares, en los sacrificios, etcétera, pudiéndose afirmar que en toda ceremonia ritual es necesario el uso de utensilios consagrados a este uso exclusivo, que posee, además, el lenguaje de las formas que el simbolismo de los cultos exige.

La mayoría de estos artistas son mujeres, y frecuentemente son también las esposas de los herreros, con su matrimonio se simboliza, además, la unión de la tierra y el fuego. Igualmente importante es el tejido y la cestería, tanto en su uso cotidiano como en el ritual. Los artesanos de objetos tejidos, así como los herreros, están casados y se rigen por la regla de la endogamia según la cual deben casarse entre ellos solamente, estando exentos de obligaciones que el común de los miembros de la sociedad tienen que cumplir.

En las sociedades de África el gobierno de los hombres ha tenido formas diferentes así como etapas específicas. La riqueza de la experiencia política es todavía tema de estudio. La complejidad de los sistemas de organización se refleja en los sistemas políticos; desde los grupos recolectores hasta los países que tienen una larga tradición de gobiernos basados en la sacralización del poder. En muchas sociedades el parentesco ordena la genealogía de las agrupaciones clánicas, tribales o de linaje en las que se basa el poder. Las instituciones políticas se vigorizan mediante las alianzas y los intercambios matrimoniales se sellan por las obligaciones rituales, reforzando los pactos de solidaridad. Dentro de esta mecánica del poder se puede observar una jerarquía que pasa de los hombres a los reyes, de los antepasados a los dioses, hasta llegar al soberano actual y después al dios supremo.

La reverencia y el temor religioso que se tiene por el rey en algunas sociedades se explica por el vínculo entre la religión y el poder, puesto que el gobernante no es solamente la principal autoridad de un pueblo, un linaje o una tribu, sino que representa la unidad misma de la sociedad y el símbolo del poder divino. El soberano es sacerdote ya que preside todos los actos que están orientados a comunicar a los hombres con dios. Es mago, puesto que su destreza y sabiduría le permite manejar las fuerzas sobrenaturales en favor de la comunidad. Es legislador porque imparte la justicia. Es gobernante, guerrero y fuente de riqueza. Muchas veces es encumbrado, como entre los *zulúes*, a la categoría de dios, en el pasado esta etnia profesaba una adoración a la persona sagrada de su rey.

La deificación de los jefes vivos y muertos, la importancia de las genealogías en el poder, así como el papel social y político de la religión, tiene en África un sentido muy claro si se sigue la evolución de los cultos primitivos relacionados con las formas de gobierno. En los cultos tribales existía la mezcla de espíritus de la naturaleza, ancestros y elementos naturales asociados a formas de poder ejercidas por un jefe de tribu o rey de estado. La evolución del tribalismo multiplica las deidades, convierte a los ancianos en gobernantes patriarcales y a los reyes-sacerdotes en hombres-dioses en el trono. En esta concepción la vida, la salud y el bienestar de todo un pueblo dependía de la del soberano; había que cuidar

de su persona, rodearla de prohibiciones, dispensarle el trato de una divinidad, adularlo, alabarlos, confirmándolo como el más sabio, el más fuerte, el mejor. Cuando empezaba a manifestar su ineptitud en las cuestiones de gobierno, cuando su salud empezaba a ser precaria y su salud divina disminuía, el soberano tenía que ser eliminado. Entre los yoruba se le enviaban regalos que debían interpretarse como mensajes muy claros de eliminación: el rey se suicidaba. Muchos pueblos bantúes del occidente y el sur de África tuvieron al frente de sus estados la institución del rey divino.

Según algunos autores la divinización de los soberanos en África negra es una evidencia de la relación cultural entre el sur del Sáhara y Egipto, que se mantiene en las influencias religiosas. Los *chilluk* del Alto Nilo realizan ceremonias de instalación del rey que se ilustra en este ejemplo:

El rey de los chilluk debe ser poseído por Nyikang (Dios), o identificado con él, de suerte que algunos escritores dicen que es una “encarnación” de Nyikang. En las ceremonias de instalación se trae una efigie de Nyikang de la tierra norte de los chilluk, donde se dice que Nyikang desapareció durante una danza. Hay una simulación de lucha entre esta efigie (...) y el rey electo. En esta lucha primeramente se aparta el rey de la efigie, luego es capturado por ésta y, finalmente, debe apoderarse de una niña que representa parte importante en las ceremonias. Esta niña parece representar a la esposa del cargo real, y como el rey ha de tomar el puesto de Nyikang, que representa esa dignidad, debe tomar asimismo a la esposa. La hostilidad entre el rey electo y la efigie de Nyikang, cesa entonces, la efigie es devuelta a los santuarios y el rey queda instalado. (Forde, 1959)

En las sociedades de África oriental los instrumentos de gobierno emanan de las clases designadas por el ritual de iniciación. Una de las instituciones más respetadas en esta parte del continente es la de las clases de edad; los grupos de individuos que han sido iniciados el mismo día se consideran pertenecientes a una determinada clase de edad. Este lazo es, en la vida de los adultos, más importante que la consanguinidad. Entre los *massai* y los *kikuyu* de Kenia los jefes recogen toda la fidelidad y la veneración de sus seguidores.

La jefatura representa una formación política que precede al estado tradicional; su unidad, como aparato de poder, se basa en su residencia en una ciudad capital, apoyada en funcionarios y en asociaciones especializadas como las clases de edad, que contribuyen a todas las tareas de interés común; cada una de estas instancias se hace cargo de los problemas concretos que le conciernen.

La ejecución del rey al final de un rito comunitario, acordado por los miembros de una aristocracia política, así como la adoración de los reyes muertos, oficiada por sacerdotes consagrados para ello en templos especiales, fue, al mismo tiempo que una parte de la religión estatal de muchos reinos africanos, una forma de lucha por el poder, durante y después de la formación del estado monárquico. Se puede señalar una estrecha correspondencia entre el orden establecido en las cuestiones humanas y lo que se concebía como orden divino o religioso. Para algunos autores esta correlación es tan relevante en los reinos del occidente africano —Ashanti, Benin, Malí, Ghana— que afirman que sin reyes no hubieran existido los dioses.

La interpretación de las formas de poder tradicional en África que las asocia con un origen sagrado se basa en que la autoridad del hechicero le permitía convertirse en gobernante, hecho que fue observado un cierto número de veces ya que, como se ha indicado anteriormente, los gobernantes tenían poderes mágicos, aunque esto no permita la generalización concluyendo que los gobernantes fueran previamente hechiceros. La realidad es que una clase de edad, convertida en clase poderosa o una casta gobernante, rodeada de poder sobrenatural organizaba la liturgia en torno a ella para influir en el ánimo

de los gobernados. Esta noción de poder sagrado prevalece aún en África y sigue siendo explotada, a pesar de que el colonialismo destruyó los estados soberanos y la costumbre de la adoración a los reyes divinos; tal vez porque al sobrevivir la noción del poder sobrenatural éste les fue atribuido a los europeos, quienes, a su vez, manipularon esta situación.

Después de las naciones-estado la organización más importante es la de las jefaturas en las que el jefe, como hemos señalado, recibe una veneración que corresponde a la de los reyes. Entre los *bamileke* del Camerún las dos figuras dominantes son el Fo o jefe y el primer dignatario llamado Kwipu, que era propiamente el jefe guerrero. El Fo era la figura fundamental de unidad, el que establecía las leyes, el que impartía justicia e intercedía ante los ancestros y las deidades intermedias por sus gobernados. El Kwipu estaba encargado de la defensa contra las amenazas del exterior, asegurando el poder militar. Estos dos poderes, aunque parecen contrarios, actúan como fuerzas en equilibrio. Se trata de mecanismos políticos que operan en sentido cualitativo al interior de la jefatura, marcando como característica principal del fenómeno político la relación con lo sagrado y la doble polarización del poder, que asegura la paz interna y la seguridad en las fronteras.

Otras sociedades gobernadas por jefes son los *ibo* de Nigeria, los *eme* de Togo, los *tallensi* de Ghana, los *nuer* del Sudán; sociedades en las que la jerarquía se basa en el rango, la posición y la riqueza; modelo de formaciones sociales en las que el orden, la economía y todas las funciones sociales se efectúan de manera equilibrada en estas sociedades sin Estado.

El estado monárquico o imperial ha sido una de las características de la historia en ciertas regiones de África. Los nombres gloriosos de Ghana, Malí y Shonga evocan la grandeza de la edad media europea; los estados centrales como el del Kongo, famosos por sus extraordinarios productos suntuosos; el reino-estado de Monotapa en el suroeste, que dejó ruinas de edificios insólitos; los reinos de la región interlacustre de África oriental. Todos ellos sufren transformaciones, aparecen y desaparecen. Algunos se forman hasta muy recientemente: los sultanatos Haussa de Nigeria, el reino Zulú (de principios del siglo XIX), y el reino de Rwanda que se desploma con la independencia. En cambio otros se mantienen en medio de las vicisitudes de la colonización y de la descolonización, como el reino Mossi de Alto Volta, el de Ganda y los mismos estados Haussa de Nigeria.

En los reinos Yoruba, que dieron tanto prestigio a esta cultura, encontramos un modelo excepcional de estado monárquico-democrático con culto al rey divino. En Ondo la persona central de la estructura política es el Oshemawe o rey sagrado, descendiente de Oduduwa, dios fundador del pueblo yoruba. El trono no se heredaba de padres a hijos; el Oshemawe es elegido entre el grupo de candidatos al trono de sangre real y la genealogía se controla por los ancianos miembros de las familias reinantes. Ningún individuo físicamente inepto puede aspirar al trono, además, ninguna de las cinco familias de sangre real tiene derecho a presentar su candidato; los electores son los jefes que, de hecho, promueven y vigilan todo el proceso de elección, instalación y ejercicio del poder del nuevo rey.

Una vez instalado el Oshemawe tiene todos los poderes menos el religioso. Es un monarca poderoso delante del cual todos deben postrarse a excepción de los infantes reales. Sin embargo la veneración que se le tributa no lo hace autócrata. La historia del pueblo yoruba testimonia que el gobierno está siempre asegurado democráticamente; es un hecho conocido que cuando un soberano yoruba ha tratado de imponer una dictadura a su pueblo los jefes dignatarios del reino lo han eliminado “ordenándole morir”, obligándole al suicidio o asesinándole ritualmente.

Los ritos de fertilidad agrícola asociados a los de fertilidad humana tienen un estrecho vínculo; unos corresponden a la petición de supervivencia, crecimiento y alimento,

otros al aumento de la población, la prosperidad y el crecimiento de la fuerza de trabajo. El culto a los ancestros y la obediencia a los jefes ancianos corresponde a la observación y conservación de un orden que garantiza la armonía y la seguridad comunitarias. La economía y la organización familiares dan paso al nacimiento de las aldeas, la centralización de la producción y del control político y religioso, abriendo los espacios en los que se van conformando los estados o imperios que han dominado las diferentes regiones africanas.

Todo esto va precedido por otros procesos que acompañan la evolución de las formas culturales y sociales; el crecimiento demográfico y las migraciones están en la base de todo desarrollo, son el vehículo de intercambios, influencias, mestizaje, difusión de técnicas y de conocimientos. Son, en fin, la comunicación y la síntesis a la vez que el inicio de la experiencia humana.

Algunos textos explican que los antecedentes de la transformación de las sociedades tribales en sociedades clasistas están en los mecanismos de las que Suret Canale llama “monarquías elementales”, en las que el rey es un jefe de jefes; es decir, que se supone que controla el poder del jefe de la tierra, del de la guerra y de cualquier otro jefe primario o parcial. Este rey, por lo mismo, tiene poderes limitados, puesto que los mismos jefes que le deben subordinación también restringen su poder.

Al final el rey, que tenía origen “divino”, se convierte en un símbolo de autoridad tradicional, respaldado más por la tradición que por la política. De ahí que algunos estudiosos afirmen que la concepción africana del gobierno es “personal, no institucional”. Precisamente por esta individualización del poder encontramos que la historia se convierte en parte del cuerpo mitológico de las sociedades tradicionales africanas; en el oeste africano por ejemplo, entre los Yoruba Shangó el cuarto rey de Oyo es el actual dios del rayo y del trueno y Odwdwa fue un “funcionario que se apropia del excedente y gana poder”.

Tomemos el ejemplo de las sociedades de linaje. En ellas el sentido global está muy ligado a la vida. La protección de la vida es el problema fundamental frente a la vulnerabilidad esas sociedades. En estas sociedades la vida tiene como origen un Dios (lo hemos verificado en sociedades africanas y también es este el caso de los clanes del sur de la India) aislado de las otras divinidades, muy vinculadas a las fuerzas de la naturaleza: divinidades de la lluvia, o de la cosecha, o que curan determinadas enfermedades. Ese Dios no tiene funciones particulares, a veces no tiene nombre y no tiene culto, es un ente no muy preciso, lejano, pero al que se le atribuye el origen de la vida, del universo y del hombre y que constituye ese tipo de representación que da un sentido global a toda la realidad.

Resulta interesante observar que en las sociedades de linaje no existe el concepto de salvación individual. La finalidad es siempre colectiva; el grupo se reencuentra colectivamente con los antepasados. Fue solamente en sociedades donde hubo guerreros que surgió la idea de una salvación individual, porque los guerreros eran más vulnerables y muchos de ellos morían de manera prematura. (Houtart, 1998: 67)

En el pensamiento mítico (o analógico) se establece una analogía entre la manera de actuar de los seres humanos y la manera como actúan las fuerzas que supuestamente manipulan la naturaleza. Es ahí donde nacen las representaciones de tipo religioso, en las que la naturaleza es una realidad constante, neutral, ni buena ni mala, pero manipulada por entes similares a los seres humanos, con un poder mayor que estos, que tienen la posibilidad de accionar las fuerzas de la naturaleza (Houtart, 1998:47)

(Hay) ...muchas formas de cultos y de sacrificios para ganarse los favores de los seres divinos, superiores, o evitar sus cóleras, y dado que las representaciones no son ilógicas, sino precientíficas, también las prácticas rituales y todo lo que se va a construir alrededor de

las mismas tiene el mismo tipo de lógica. Las representaciones no son ilógicas, sino que se sitúan la explicación fuera del fenómeno natural, fuera de la naturaleza y de la historia. (Houtart, 1998:47)

Los dioses africanos son polivalentes en sus funciones, Emitaj puede ser el principio ordenador pero también la lluvia fertilizante, es el símbolo de la fuerza solar pero también el sol hecho poder social. La polivalencia de las divinidades repugna al pensamiento lógico unidimensional de Occidente. Por ese motivo se ha hablado de religiones africanas incoherentes, contradictorias o de sistemas religiosos superpuestos en una misma sociedad (Daumas, 1970), como antes se había juzgado el comportamiento mágico en África un cúmulo de temores y aberraciones de la mentalidad salvaje C. Monteil, 1924. Para el pensamiento colonial y etnocéntrico era más gratificante concluir la inercia intelectual del pensamiento religioso africano que comprender la compleja lógica de la polivalencia conceptual (Inieta, 1992: 78).

Muchos siglos antes de que el Islam y el Cristianismo se expandieran África había desarrollado sistemas religiosos originales en el seno de sociedades autónomas. Cada civilización y cada cultura fue organizando sus normas de pensamiento, expresando sus representaciones colectivas, como resultado de las relaciones del hombre con la naturaleza. A cada formación económica y social corresponde un sistema de pensamiento organizado, un cuerpo de representaciones colectivas y, por decirlo así, una concepción del universo o del mundo y formas religiosas particulares, ritos específicos y ceremonias propias.

No obstante las diferencias que existen entre pueblos cercanos y semejantes hay rasgos afines e influencias recíprocas, así como un fondo común, que parece denotar una misma actitud del hombre africano frente al mundo. La interpretación de esta complejidad de similitudes asombrosas es lo que llevó a los europeos a llamar a los africanos de diversas maneras: “fetichistas”, “politeístas”, etcétera, pero si nos atenemos a la versión más fiel de los mismos africanos, una observación sencilla y respetuosa, nos lleva a constatar que el primer valor común en todos los sistemas religiosos de África es el vitalismo, que pone en relieve la fuerza vital como el elemento presente en todas las cosas y seres animados. Las distintas culturas tienen cada una sus mitos; la actividad religiosa está dirigida a fines propios, así como los ritos que son un reflejo de las actividades económicas de la sociedad que practica un modo de vida determinado. Las relaciones entre el hombre y la naturaleza y el grado de dominio del primero sobre la segunda se celebran ritualmente.

La diversidad de la vida material, así como las organizaciones sociales y políticas, están reflejadas en la concepción del mundo y en las creencias que se derivan de ella. Pero, sobre todo, los mitos están en la base de toda ideología colectiva, como explicación de la creación del mundo y de su funcionamiento; los temas fundamentales aparecen en ellos: el mundo es creado y organizado a partir de un caos universal; a veces se restaura después de un primer desorden. El hombre se instala sobre la tierra y recibe la revelación de la palabra y de las técnicas para obtener los bienes necesarios; de las relaciones entre los hombres y su destino, que es la lucha por el dominio de la naturaleza, surge la muerte como una consecuencia, como una solución, como una esperanza.

Las cosmogonías descansan sobre una clasificación de los elementos de la naturaleza que corresponden a una infinidad de resonancias simbólicas; esa complejidad, esa diversidad de interpretaciones del mundo, tienen una noción común esencial: la de la fuerza vital que anima todo lo que existe. La universalidad de estas cosmogonías consiste en que son producto de una necesidad humana. Los africanos, como los demás hombres, han experimentado la necesidad de explicarse el origen del universo dando a la existencia humana un sentido cósmico. El conocimiento profundo de los mitos cosmogónicos es,

evidentemente, el privilegio de unos cuantos iniciados en los misterios de sus propios orígenes.

En sus relaciones con el mundo el africano se comporta como la parte dominante; su fuerza vital le permite organizar el espacio que gobierna y actuar sobre él para someterlo y convertirlo en su aliado. Periódicamente, los mitos señalan este dominio y también periódicamente recuerdan el principio de todas las cosas.

Los elementos que destacan en los mitos son aquellos del medio ambiente que constituyen el punto clave de la supervivencia del grupo y por ello, el blanco de las especulaciones. Las sociedades humanas tienen una territorialidad limitada, por lo tanto su continuidad es totalmente imaginaria. Este elemento —de lo imaginario— es el que toma el lugar del conocimiento. El medio circundante es importante en la medida que se le conoce, en cambio el hombre es la parte sustancial de todos los mitos, de todas las creencias y por ello la visión del mundo y del universo de los africanos es egocéntrica. En las formaciones sociales más amplias que la de la familia nuclear —la tribu por ejemplo— el mito religioso no se restringe a lo imaginario, sino que es parte actuada en los ritos que se practican periódicamente. El mito además de narrar explica las causas de las cosas de este mundo. Se debe seguir durante una ceremonia, como se sigue una narración sagrada que permite establecer una relación mágica entre los personajes del mito y los que lo escuchan.

El lenguaje de los mitos, así como su recitación y su ceremonial, es algo construido especialmente y también constituye un acto sagrado de efectos sobrenaturales. Esta une a los africanos con todas las demás culturas del mundo, puesto que es común a todas las razas del mundo el explicarse con un lenguaje especial los hechos naturales que se vuelven —por efecto del mito— en sobrenaturales. En el caso de África tal vez tendríamos que apreciar más la oralidad de los mitos, puesto que la palabra ritual, mitológica, equivale a las escrituras sagradas de otras religiones. La literatura, tradición oral de los africanos, permite a los que se acogen a ella conocer la génesis de su pasado, los principios de todas sus tradiciones son la fuente de fortaleza y de ética que sirve para santificar las etapas del ciclo vital o de la experiencia acumulada. En la tradición oral están contenidas todas las normas de la vida comunitaria.

Teóricamente el mito que difunde la concepción del universo recurre a lo imaginario de donde obtiene las representaciones de las ideas que los hacen intelectualmente coherentes; el rito a su vez cumple sus funciones mediante los símbolos. En las civilizaciones africanas lo imaginario se une a lo simbólico para crear un conjunto de signos en los que el ser humano es el valor más apreciado, el que está en el lugar más alto.

Lo anterior se encuentra simplificado en algunos teóricos que agrupan a las sociedades en dos tipos: aquéllas en las que predominan la acumulación de bienes considerando al hombre productor de fuerza de trabajo, por lo que su cuerpo se reduce a una mercancía. Estas sociedades mortíferas no han resuelto el problema de la vida, tampoco el de la muerte. El segundo tipo es el de las sociedades en las que la acumulación de hombres es el capital más precioso; son más ricas en signos que en objetos, son colectividades en las que se desarrolla plenamente el dominio de lo simbólico. Estos valores caracterizan a la civilización negroafricana, las culturas que la forman están regidas por la religión que es su instancia determinante. La derivación hacia lo simbólico no es sino la sustitución de las técnicas o el paliativo de la carencia de ellas y de la insuficiencia de fuerzas productivas. Lo simbólico es también el medio del que se valen los individuos y la sociedad para luchar contra la destrucción que acarrearán las fuerzas disolventes que amenazan toda cultura.

Los mitos religiosos africanos hablan del origen del mundo, del hombre y de su cultura y por lo tanto son relatos cosmogónicos y antropogónicos. La complejidad del

relato es relativa a la complejidad de la organización social en la que se conciben; entre los cazadores y recolectores nómadas el contenido de los mitos es esquemático y se presenta con elementos antropozoomorfos. Tales son los espíritus de la noche que habitan la selva e inspiran gran temor a los *pigmeos* y *bosquimanos*.

Tomemos como ejemplo algunas plegarias de los cazadores *nyanga* del Congo en las que encontramos elementos de las creencias míticas:

Antes de la caza el cazador tomando su saeta dice:

“Tu Hangi

He aquí tu saeta

Yo la llevo conmigo a las tierras de caza.

Que no regrese de la selva sin éxito

Sin lanzarse contra su presa y matarla”.

El cazador toma su bolsa y deposita dentro algunos tomates y dice:

“Tu Kahombo (nombre de un espíritu al que están consagrados los perros de caza)

He aquí tu bolsa

La llevo para ir a los terrenos de caza.

Que no regrese vacía

Sin carne dentro”.

Toma su hoz y dice:

“Tu Mahima Wito

Ayúdame en los terrenos de caza.

Que mate yo mi presa,

que la desolle con tu hoz.

Mira cómo empuño este cuchillo.

Dános tu bendición,

Que lleguemos a los terrenos de caza,

y encontremos a la presa que muere.

Ustedes espíritus

Dénme su bendición,

Que logre la caza, que logre la caza

Por mi padre y por mi madre,

Por los grandes de mi linaje,

Pues cuando mato a mi presa,

Les ofreceré la parte más grande,

Y ahora que voy a cazar

Tú mi padre y tú mi hermano mayor,

Si tienen algún rencor en contra mía,

Que este rencor no se vuelva contra mis perros.

Que puedan cazar

Tú Muriro mi amigo

A quienes he ofrecido mis ofrendas,

Ayúdame,

Que pueda matar a mi presa

Allá en los terrenos de caza

Adonde quiero ir,

Porque tú mi amigo,

No has sido olvidado por mí,

Yo pienso mucho en ti

Y tú Musoka

Ayúdame tú también para que pueda matar

Allá en los terrenos de caza
Y tú mi madre Nyabasi
Y todos los espíritus de mis tíos maternos los Baasi,
Bendíganme en los terrenos de caza
Que pueda matar a mi presa,
Ya que ustedes me dieron los primeros cascabeles ... (Suret-Canale, 1965)

En el ejemplo anterior los espíritus juegan un papel importante en la vida religiosa y sociopolítica de los nyanga. Las plegarias son dirigidas a ellos, además de que se mencionan los motivos del culto ancestral. Otro elemento importante lo constituye la caza misma como actividad principal de los hombres, ya que es también su preocupación cotidiana y ocupa gran parte de su tiempo; del éxito de la caza depende en gran medida el que los ritos apropiados se lleven a cabo y que el cazador y sus perros estén bien preparados para su tarea.

Los pueblos pastores y agricultores, cuya sociedad estratificada tiene castas de artesanos y sacerdotes, aplican los mitos a la descripción del universo, en el que están presentes un mayor número de elementos simbólicos que en las versiones de las sociedades de cazadores.

Los mitos africanos que explican el origen de los hombres o su aparición en el mundo están ligados a la noción del mal y del bien; muchos otros que asocian al hombre con dios mencionan a la mujer como causante del supremo y el cielo estén tan lejos de los terrestres. Algunos autores piensan que los relatos de una era de oro ya pasada aparecen como mitos paradisiacos, porque una mujer termina con el estado idílico en África. Entre algunas tribus de Nigeria existe la versión de una vida en el pasado en la que dios llenaba las calabazas de alimentos sin que los hombres tuvieran que trabajar y vivían tan cerca del cielo que lo podían tocar. Una mujer infectó el dedo de un hijo del cielo y dios retiró enojado la bóveda celeste donde él estaba y no se le puede ver. En otros mitos hay variantes de cómo la mujer causó el enojo y el retiro de dios.

Las sociedades que enfatizan la fertilidad de la tierra hacen surgir de ella al hombre entre árboles o de bosques sagrados. También puede aparecer dios como el alfarero o escultor que hace al hombre de arcilla, madera o hueso. En otros relatos míticos el hombre aparece con las plantas y los animales.

Entre los mende de Sierra Leona hay un mito que cuenta:

en tiempos remotos dios invitó a los animales a que fueran en parejas a la cueva en que vivía, pero les prohibió que tocaran su comida. Un día una vaca olfateó un apetitoso alimento y devoró un pedazo. Dios castigó al animal y los echó de la cueva. A la larga, el mono y los demás animales también pecaron y sufrieron la misma suerte, incluso el hombre. Desde entonces todos los animales andan por el mundo buscando aquel delicioso alimento y dios los observa desde las alturas. En un principio, los hombres no rezaban, hasta que dios les dio una montaña para que, desde ahí, hicieran oír su voz. (Parrinder, 1980:)

Los *dogon* de Malí dicen que originalmente dios no tenía altares, pero un día llegó disfrazado de mendigo y pidió de beber, un hombre bondadoso calmó su sed y dios le enseñó a construir un altar. (íbidem).

En otros mitos el hombre nace de padres cósmicos; éstos forman parejas: el cielo y la tierra, el sol y la luna. Entre las tribus matrilineales de la selva todos los hombres tienen una madre original. Otros mitos antropogónicos explican la aparición del hombre como un

antepasado primigenio que dió origen a todos. Puede ser varón o mujer; entre los *akan* por ejemplo, fue la araña Anans. También se llega a explicar, mediante los mitos, la diferencia física entre los hombres o su parecido con los monos. De igual manera el pecado es la causa de que los hombres tengan que morir, ya que en tiempos remotos dios les había dado la inmortalidad.

En los mitos africanos tenemos una fuente de estudio que nos puede llevar muy lejos en la interpretación de las representaciones colectivas. La civilización negro-africana está muy lejos de ser comprendida en Occidente, porque está muy lejos de ser conocida.

En la mayoría de los mitos aparece dios como protagonista y creador, tanto de humanos como del mundo. También aparecen el bien y el mal como fuerzas antagónicas. Algunos mitos relacionan estas nociones o explican de que manera el mal se introduce entre la humanidad haciéndose pasar por el bien. Entre los *dan* de la Costa de Marfil hay dos mitos que relacionan a dios con su adversario. En uno de ellos se cuenta que los hombres acuden a dios para pedirle que haga morir a los viejos, porque el mundo empieza a estar sobrepoblado. Dios les envía a Dy, el espíritu bueno, para que destine el espacio para los niños, matando a los viejos, y ponga como condición a los hombres que Dy no actuará sin antes haber un acuerdo entre ellos, ya que un solo hombre no puede disponer del espíritu. Aparece Zra el adversario de dios que convence a una mujer para que se apodere de Dy y éste mate a su marido. Ante esta rebeldía dios envía a Zole-Dy que confiere a ciertos hombres la facultad de convertirse en animal para observar las acciones clandestinas de los asesinos. Entonces Zra les otorga la misma facultad a sus adeptos, éstos son los brujos. Dios, entonces, da a los hombres los talismanes para protegerse de las acciones de los brujos, pero Zra crea a los gemelos que tienen la facultad no sólo de neutralizar la acción de los talismanes, sino también de descubrir sus secretos. Finalmente dios envía al espíritu De, que es el de la clarividencia, éste trasmite a los hombres la capacidad de observar, de ver todo aquello que los amenaza y de conocer lo que necesitan para vencer las fuerzas adversas.

Genios y espíritus. Estos dos términos son un poco vagos, aunque designan entidades inmateriales que, aun cuando tienen una serie de atributos humanos, carecen de envoltura corporal. En realidad su inmaterialidad es lo que les confiere poderes sobrehumanos.

Los espíritus de los muertos son concebidos por los diferentes pueblos según la idea que tienen del propio ser humano, muchos de esos elementos se conservan: el nombre, la inteligencia, la fuerza o energía vital, etcétera. Aquellos que tuvieron una muerte “buena” son espíritus protectores; se manifiestan en los sueños, en los oráculos y vienen a ayudar a sus descendientes; los que murieron en forma violenta o “mala” reaparecen en forma corporal y son fantasmas peligrosos y malévolos. Precisamente la celebración de los ritos funerarios que, según la costumbre, se efectúa con tanto empeño, así como los ritos conmemorativos, tienen como finalidad neutralizar la acción de los muertos, evitando la presencia de algunos que son fantasmas malévolos, propiciando en cambio, la de los buenos espíritus.

La morada de los espíritus puede ser cualquier espacio natural: un cerro, una montaña, un árbol e incluso poblados y aldeas o ciudades que tienen espíritus tutelares, cuya residencia es la formación natural más importante de los alrededores, como una cueva, una gran roca, etcétera. Los árboles, además de ser sagrados, albergan temporalmente a los espíritus, pues éstos se mueven constantemente.

Entre los pueblos de las grandes planicies se cree en los espíritus de la maleza, son éstos la personificación de las fuerzas naturales que pueden tener atributos humanos y, a diferencia de los fantasmas, no pueden ser percibidos materialmente.

Muchos de los pueblos que creen en estos espíritus tienen un vidente que es el único que los puede ver e interpretar. En algunas etnias se efectúan ceremonias en su honor. Las máscaras y vestidos en las danzas representan a los espíritus que reciben también ofrendas.

Los genios se diferencian de los espíritus en que poseen una particularidad más acusada. Entre los *shongai* del país Hausa o los *ashanti* de Ghana los genios tienen una personalidad marcadamente social y parecida a la de los personajes relevantes del medio en que aparecen.

Los genios se representan en toda el África occidental bajo la forma de enanos rojos, son como una degradación de los fantasmas y los espíritus. Comparados con la dignidad y el carácter solemne de los dioses auxiliares o intermediarios el genio es algo imprevisto e inestable, que tiene una carga de maldad y de gracia en la que no se puede confiar. Si se les honra es más por miedo que por solicitudes o peticiones de algún favor. Los genios hacen pasar dificultades a los caminantes solitarios, atemorizan a los habitantes de una aldea o se aparecen sin ser llamados para causar miedo, pero las cuestiones serias de salud, riqueza, lluvias, fertilidad de los campos o de los humanos solamente conciernen a las deidades especiales para cada necesidad.

Los *dogon* conciben a los *yeban* como genios pequeños, negros de cabeza muy grande, que no son más que transformaciones de los primeros hombres; de alguna manera tiene que ver esta concepción con la idea de la transformación decadente, puesto que los genios no son seres mejores que los vivos. Estos *yeban* habitan en las cavernas y pueden perjudicar a las mujeres, fecundándolas por maldad. Los genios *adambulu* son los mensajeros de la muerte; los *gyinan* causan enfermedades, habitan en los árboles y el color de sus cabellos es verde.

Otros genios enanos de las selvas, los de los *pende* del Congo y de los *beté*, son como espectros transparentes. En las riberas del río Oubangui viven unas criaturas de piel blanca que por su pequeño tamaño pueden introducirse en el cuerpo de las mujeres y fecundarlas; los hijos de tal unión serán de piel muy clara, tendrán riquezas y un destino feliz.

Los habitantes de las selvas de Mayombé tienen una diversidad de pequeñas divinidades que se presentan como seres excepcionales: Bossu no tiene nariz, Mbola concede a quien se lo pide hijos gemelos o hijos deformes como castigo, hay genios femeninos que seducen a los hombres para causarles males y enfermedades.

Los genios de los *mende* de Sierra Leona, bajo diferentes aspectos (sirenas y ancianos), atraen a los viajeros para confundirlos y hacer que pierdan su camino; en este mundo de lo imaginario colectivo, en el que la realidad tiene que pasar por las alteraciones del propio medio social, que la interpreta y la explica, espíritus y genios alimentan la actividad creativa; los escultores hacen máscaras que representan aquello que tanto se teme. Hay numerosas ceremonias que se celebran en muchas sociedades, en las que una parte muy importante es la danza con máscaras que representan genios y espíritus.

Pero no todas las máscaras africanas representan espíritus, ni tampoco los invocan. Muchas de ellas están hechas justamente para proteger al danzante de la fuerza errante de los espíritus. La máscara tiene el poder de control y manejo, distribuyendo esa fuerza que vaga anárquica y dañina. Las máscaras africanas no tienen una sola función ni un solo significado, podemos afirmar, sin embargo, que son el receptáculo de una fuerza invisible que convierte al enmascarado en su mensajero para manifestarse a los mortales; el miedo a los seres invisibles y el anonimato de la máscara son medios eficaces de control. Muchas sociedades de África occidental se valen de las máscaras para poner en orden los asuntos públicos de las aldeas. Hay máscaras que visitan al grupo familiar para arreglar cuestiones de litigio o trabajo, para impartir justicia entre los que se pelean por asuntos económicos o

familiares. Las máscaras, esculturas u objetos “habitados” por espíritus, son peligros; no todos los pueden tocar y, en ocasiones, tampoco se pueden ver. Hay espíritus que acompañan las ceremonias de iniciación, que asisten a los ritos de transición en los que un hombre o una mujer se incorporan a la sociedad investidos de un deseo de renovación, de continuidad y de permanencia en la comunidad a la que pertenecen.

Sociedades secretas. Entre los rasgos más o menos generalizados en el África precolonial se encuentran las sociedades llamadas “secretas”. Esta institución, al igual que las clases de edad ya explicadas, reglamentan las relaciones entre los individuos y los agrupan para fines religiosos y económicos. En algunos casos las sociedades secretas tienen también una función política o militar.

Abundando sobre clases de edad, se observan como un sistema de agrupación que garantiza la solidaridad entre sus miembros, así como el patriarca asegura el patrimonio colectivo y los cultos familiares. Los grupos de edad corresponden a jerarquías en la población y organizan las tareas que toca realizar a cada uno de sus miembros según su edad, desde los jóvenes iniciados hasta los ancianos de los consejos. De los hombres en edad apropiada se nutren las sociedades secretas que, además de las ya señaladas, tienen funciones de control económico, moral o religioso.

La islamización de África es un proceso de expansión y de conquista, que modificó algunas de las estructuras existentes y contribuyó a la formación de otras; fue un factor cultural que terminó siendo africano por la participación que tuvo en las sociedades en que convivía con las formas animistas, la magia y los ritos genuinamente africanos.

CAPÍTULO 4

EL RITUAL DE LA COMUNIDAD

El ritual de la comunidad

En su conjunto las formaciones religiosas africanas son eminentemente comunitarias; en las sociedades tradicionales la colectividad está conformada por los miembros vivos y por los muertos. Las estructuras sociales dependen de la comunidad religiosa como un factor de unidad para su acción y efectividad. En el ritual comunitario se confirman la solidaridad familiar y la unión tribal; la religión es, también, en sus manifestaciones colectivas un lazo de cohesión, al mismo tiempo que cimiento del edificio social y puente de comunicación entre grupos o etnias que pactan alianzas mediante ritos intercomunitarios.

El espacio religioso abarca -en la esfera de la acción- una serie de compartimentos que forman un conjunto y corresponden a las actividades de la vida cotidiana, al mundo de los objetos reales, a las técnicas, a toda acción, en fin, que manifieste la relación entre la concepción del mundo y los objetos materiales.

Esta búsqueda de relaciones con la realidad significa para ciertas sociedades la comunión con la naturaleza y la reconciliación con la muerte, por la confirmación y seguridad de la continuidad en el más allá. Las deidades intermedias, los ancestros, todo el mundo sobrenatural, son a la vez el reflejo del medio ambiente, de los géneros de vida, de las obsesiones y de los sistemas de parentesco. Una categoría fundamental y trascendente en la cultura africana es la del “arte” o expresión de las representaciones colectivas. En la contemplación y observación de una danza, una escultura, una máscara, una pieza de tejido o alfarería, en la que están contenidos el lenguaje y los símbolos de la tradición, se puede participar intuitiva e inmediatamente de una experiencia que no se aprende del conocimiento que imponen los conceptos occidentales, sino a través de la emoción espontánea que nos permite aprender de la realidad que observamos. Esto demuestra, quizá, que en África los fenómenos religiosos son diferentes a los fenómenos del arte y de la filosofía, aunque comparten también ese espacio en el que los primeros rigen toda la vida de la sociedad. En la jerarquía económica la actividad agrícola es la que domina; la caza, la recolección y la pesca son actividades complementarias salvo en los grupos marginales de cazadores que son excepcionales: el pastoreo es, en importancia, la segunda actividad económica. Sumada a la del trabajo de la tierra, que los pueblos pastores consideran tan sagrada como la tierra misma.

En los rituales en que se evocan los mitos de revelación surgen fulgurantes la agricultura, la metalurgia y los dioses o héroes civilizadores que dieron a sus descendientes un modelo de trabajo basado en los secretos iniciáticos. El poder de estas enseñanzas se renueva mediante el rito en el que revive el mito de origen, la perpetuidad del trabajo y la evolución de las técnicas. Esta es la causa por la que el trabajo y el rito no pueden separarse: la conservación de las técnicas y la vigencia de los ritos en las sociedades africanas se debe a esa interdependencia y a esa fidelidad a las enseñanzas de los dioses. El gesto ritual que tiene tanto valor como el gesto técnico, permite, no obstante, la adopción por influencia de nuevas formas de trabajo y de técnicas que se van imponiendo en el transcurso de los siglos y que van conformando otros tantos mitos.

Las ceremonias agrícolas reclaman la participación de todos los miembros de la comunidad, que toman parte en ellas en diferentes momentos del ciclo agrícola de acuerdo

con la división del trabajo y jerarquía social. El trabajo, entre hombres y mujeres, está simbolizado por la fecundidad de la tierra y la fertilidad del sol. La solemnidad del trabajo agrícola se acrecienta cuando el soberano traza el primer surco o la reina siembra la primera semilla.

Todas las fases agrícolas tienen su ceremonia correspondiente: la selección de los campos, la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha; cada etapa posee sus rituales, sus ofrendas y sus sacrificios, presidida por los patriarcas que ofrecen a los dioses y a los ancestros las semillas o las primicias de la cosecha antes de efectuarse las ceremonias de distribución de la producción.

Como ya se dijo, salvo algunos grupos marginales, ninguna civilización africana está basada exclusivamente en la caza o en la recolección. En ambas actividades la relación hombre-naturaleza tiene una importancia religiosa y ritual de gran relevancia. Para los cazadores esta actividad es una especialidad considerada como una profesión, alrededor de la cual se organizan las instituciones que mantienen el aspecto sagrado y la cohesión entre ellos. Éstos efectúan ceremonias propiciatorias para reconciliarse con su víctima, para protegerse de los peligros y para purificarse antes de tomar contacto con sus armas. De la misma manera que los guerreros lo hacen los cazadores efectúan danzas especiales en las que se representan la persecución, el alcance y la muerte de la presa.

Ciertos pueblos practican la cacería de determinados animales como un rito colectivo o como la culminación de la iniciación de los hombres; tales son los casos de los cazadores del león de los massai de Kenia o de los cazadores del Congo. Con la colonización europea la novedad de participar en una cacería atrajo innumerables convoyes de blancos, cuyo único fin era el de obtener trofeos que dieran testimonio de su pericia.

La caza se convirtió en una actividad más de las introducidas por el “civilizado hombre blanco”, sistematizando una implacable destrucción por medio de las armas de fuego con la misma ferocidad con que atacó las formas de vida espiritual de los africanos. El europeo abatió, hasta hacerlas casi desaparecer, varias especies animales objeto de su codicia y de su espíritu de conquista.

En África la domesticación y crianza de animales para el consumo humano está considerada como una actividad que precede a la agricultura y que, junto a ésta última, constituye la innovación técnica del neolítico. Aparentemente estas formas de producción llegaron desde Egipto y Asia al resto del continente africano cuando existía comunicación e intercambio entre estas dos regiones africanas con el tráfico transcontinental. La época de la introducción de la actividad mixta pastoril-agrícola se sitúa alrededor del siglo V a.C. Aun cuando existía esta asociación entre agricultura y pastoreo muchas sociedades del este y oeste africano se dedicaron, de una manera exclusiva, a la economía pastoril. El pastoreo, en primer lugar, es una fuente de subsistencia pero en la medida en que los rebaños aumentan y llegan a ser numerosos se convierten en un bien privilegiado y de riqueza que da prestigio y poder.

La mitología de los pueblos pastores es muy amplia y extensa dentro de la tradición oral. Al igual que los herreros los pastores están considerados como clase aparte en África occidental y tienen, de hecho, un origen diferente al de los demás pueblos de esta región. Son a la vez magos, adivinos, conocedores de los mitos y maestros de la naturaleza.

Tanto en los pueblos agrícolas como en los de los pastores se celebran rituales de purificación, participando toda la comunidad ya que están destinados a su expurgación. Durante la celebración de estos ritos se queman ropas y utensilios como ofrenda a los antepasados para que envíen la lluvia. Ciertas libertades en el lenguaje y en la actividad sexual que, en tiempos normales son por el contrario severamente sancionadas también

están autorizadas durante esos días de purificación. A juicio de los ancianos cuando la comunidad se ve liberada de todo control, durante un corto espacio de días, y puede hacer lo que le guste, decir y expresar todo lo que siente su alma, ésta se apacigua y queda purificada. Las danzas de los ritos de purificación frenética y altamente eróticas van generalmente acompañadas de insultos rituales contra el rey o los gobernantes, contra los vecinos, de las mujeres contra los hombres y viceversa. Los juegos de los niños púberes son libres, todo parece entrar en un desorden en el que están ausentes los dioses y los gobernantes. Al término del plazo de las celebraciones las deidades vuelven a los altares, se reanima el fuego de los hogares y un nuevo ciclo comienza.

Entre algunos pueblos agrícolas tiene lugar la celebración de la pesca ritual. Como rito colectivo tiene más interés religioso que utilitario ya que el producto es consumido fresco en el lugar de la pesca.

Por lo demás, la pesca como la caza y la recolección no dejan de lado una forma exclusiva de economía, y aunque las zonas en las que abunda el pescado tienen una densidad considerable no se practica la pesca a niveles importantes. Dentro de ellas hay tribus especializadas, como los pueblos laguneros de Costa de Marfil y de Nigeria, los bozo y los somono, los sorko y korongoy de África occidental.

Dentro de los mitos de origen de los pueblos que habitan cerca del mar, de los ríos o de las lagunas, la fauna acuática tiene un significado simbólico muy complejo y difícil de descifrar. Los rituales que tienen lugar en relación al agua y a su veneración están estrechamente ligados con la noción de este líquido vital, que exclusivamente poseen todo los seres vivos de la creación pero que, de manera portentosa, se encuentran concentrados en el cielo, en el mar, en los ríos y en los lagos. Estas concentraciones de agua son consideradas otras tantas entidades con alma y poder sobrenatural, con fuerza para dar vida y muerte a la comunidad humana.

Podemos afirmar que en África el trabajo no es algo profano, se alterna con los ritos y su eficacia depende del cumplimiento que se tenga con lo sagrado. Mediante el trabajo los hombres contribuyen a mantener el orden del mundo, ajustándose al ritmo de las estaciones, utilizando las técnicas y las herramientas que dicta la tradición y ofreciendo los sacrificios para asegurar la fecundidad de la tierra, de los rebaños y de las plantas. El hombre hace alianza con la naturaleza a través de los dioses que la gobiernan y de su conocimiento, que le es revelado por la misma naturaleza. Esta revelación es un rito de aprendizaje que se efectúa en toda iniciación y los encargados de trasmitirla son los maestros iniciáticos, custodios de los secretos de las técnicas que, a su vez, les fueron heredados por el héroe civilizador de los mitos.

Aunque el trabajo agrícola es el más comunitario todos tienen implicaciones de cooperación y de intercambio. En la mayoría de las sociedades de cultura tradicional estas relaciones de esfuerzo colectivo se reglamentan en el interior de asociaciones o agrupaciones de carácter específico. Como toda organización las asociaciones tienen también una base religiosa, su acceso requiere de un rito de iniciación y de un aprendizaje orientado a beneficiar a la comunidad, aun cuando los miembros de estas asociaciones mantengan el secreto de algunos de sus ritos y sus sistemas de reclutamiento.

Las funciones de las sociedades secretas entre los pueblos de África subsahariana son de carácter público puesto que conciernen a la comunidad. El surgimiento de estas agrupaciones parece basarse en la estratificación social derivada, a su vez, en la especialización del trabajo. La presión económica y política de estas sociedades es tan fuerte que alcanza las instancias más altas del poder en cualquier sistema pero es en las sociedades clasistas, a juicio de algunos autores, donde el sistema tribal ha llegado a la descomposición, es donde el poder de estas sociedades alcanza un mayor dominio.

Interpretadas de este modo, las sociedades secretas corresponden a organizaciones cerradas en las sociedades donde existen las clases sociales. Aparentemente, según esta concepción, sólo los ricos y los poderosos pueden pertenecer a ellas, utilizando la protección del secreto para dominar al resto de la población y explotarla. Como instrumento de poder tienen la apariencia de una religión cuando, en realidad, son un vehículo de la clase dominante. Esta interpretación de las sociedades secretas no explica, sin embargo, las actividades de estas organizaciones durante el periodo de liberación nacional. Cuando los europeos se negaban a salir de África las organizaciones o sociedades llamadas “secretas” eran activamente efectivas en el movimiento anticolonial. Es posible que muchos de los miembros que formaban estas asociaciones hayan sido individuos pertenecientes a las clases dominantes. Se sabe muy bien que el nacionalismo africano al principio de su surgimiento tenía como meta principal la independencia política y cuando ésta se logró, después de una etapa de exaltación y de pugnas internas, surgió el neocolonialismo, a la cabeza del cual están los antiguos líderes independentistas.

Hemos de insistir en el carácter oficial de las sociedades secretas, necesarias y actuantes como ejecutoras de los culpables, procuradoras de justicia y castigadoras de los malhechores y causantes de desórdenes. Otras sociedades son depositarias y guardianas de los mitos, de las tradiciones y, en general, de los conocimientos secretos que no deben ser revelados ni a los niños ni a las mujeres. En ellas se aprende a fabricar, a consagrar y a utilizar las máscaras de las ceremonias religiosas. También existen sociedades secretas encargadas de una parte de la iniciación de la pubertad. El ingreso en la organización secreta tiene su ritual propio en el que también se debe pasar por serie de pruebas, además de recibir enseñanza en la lengua secreta, en las danzas, en los rituales, en la utilización de venenos, etcétera.

Otras sociedades tienen funciones políticas, ya que están encargadas de vigilar y de asegurar las actividades del gobierno; otras más tienen funciones judiciales y ejecutan juicios.

Existen sociedades de agricultores, de cazadores, de herreros, etcétera. Muchas han ido pasando de un pueblo a otro pero, en otros casos, llegan a nuclear a varias etnias. Como todo cuerpo social han sufrido los efectos de la colonización, del neocolonialismo y las que quedan en la actualidad son utilizadas por los movimientos políticos, cuyos líderes han llegado a comprender su fuerza y su vigencia a pesar de las presiones por erradicarlas.

En un inventario como el que aquí intentamos es imposible rebasar los límites de explicaciones o apreciaciones generales, puesto que los rituales comunitarios en África tradicional son de una complejidad infinita y por otro lado las variaciones de una región a otra sólo permiten hablar de rasgos y significados comunes. No podríamos jamás intentar sino con la imaginación la reconstrucción de ritos y ceremonias ya desaparecidas o raramente observables en la actualidad.

Quizá podríamos acercarnos más a los rituales africanos en esta reconstrucción imaginaria recurriendo a nuestros propios ritos que no son distintos en intención y significado. Con mucho acierto se habla de “teatro” cuando nos referimos al espectáculo religioso de los negros porque se combinan la música, la danza instrumental, los gestos y el canto. En este teatro de lo sagrado actúan todas las situaciones humanas abstractas y concretas: la fecundidad, el trabajo, la muerte. Es aquí donde se vierten la emoción y las pulsaciones y la vida se convierte en una extraordinaria experiencia colectiva.

Magia. La magia se considera una parte integrante de los rituales y las creencias de una sociedad, es un sistema de maniobras y manipulaciones que se consideran eficaces para obtener directamente resultados concretos. Tiene condiciones materiales aunque forma parte de la categoría material, también forma parte del dominio religioso: las prácticas

mágicas están ajustadas al conocimiento de la naturaleza y a una lógica coherente, manteniendo toda una serie de premisas dictadas por ese conocimiento.

La magia postula, casi siempre, la existencia de una energía cósmica universal que el mago sabe captar primero y posteriormente la maneja de tal forma que los demás mortales son incapaces de comprender los mecanismos de esas energías y sus interacciones con los demás seres. Estos actos o maniobras mágicas suponen una variedad de formas que van de la simple recitación de una fórmula (muy próxima a la plegaria), a la elaboración y confección de talismanes o medicamentos, que implican un dominio técnico de objetos y sustancias, además del conocimiento para su correcta aplicación.

La técnica es indispensable en todo tratamiento mágico, ya se trate de magia defensiva o agresiva, de encantos, de amor, de curación de enfermedades, de su prevención y de cualquier variedad de actos que tengan como fin conseguir una conducta determinada en un ser humano. Para que el acto mágico tenga resultado el individuo, objeto de la magia, tiene que saberse sometido a esa intención. Evidentemente, cuando la magia está acompañada de la voluntad y de la participación de los interesados es más eficaz que la que se practica sobre animales o fenómenos naturales. Precisamente la más popular de las magias es la llamada meteorológica, la de los magos de la lluvia, del rayo, etcétera, que es, por cierto, la que menos se practica en África. Puesto que el mago africano es un conocedor de los elementos que maneja se guarda mucho de ofrecer aquello que, sabe muy bien, no está a su alcance. En el medio tradicional es un especialista respetado y temido que puede proteger, pero que también puede perjudicar; en esta dialéctica el mago cristaliza y expresa los sentimientos colectivos que la sociedad resiente hacia los elementos o individuos peligrosos o temibles: el mago maneja las fuerzas que tienen constantemente el riesgo de escapar al control de la comunidad, causándole daño.

Desde luego hay que hacer la distinción entre mago y brujo, aunque en muchas sociedades es difícil distinguir claramente al mago, del curandero, del adivino y del servidor de los genios. Existen comunidades en las que todo esto se concentra en un solo individuo; en otras varios individuos presentan una o varias de estas especialidades. Pero, más ampliamente, casi todo el mundo practica ciertos actos mágicos, conoce algunas recetas y también puede aprender o comprar otras; la distinción entre magia blanca y magia negra que se hace en Europa sería, tal vez, la que más se acercaría para poder diferenciar al mago del brujo. Pero como toda diferencia, que implica una relación, la distancia entre el mago y el brujo se puede reducir, e incluso desaparecer, si el mago se deja poseer por las fuerzas peligrosas que maneja y en consecuencia perder el control sobre ellas. En ese momento su estatus social se deteriora, es rechazado y reprimido y se convierte en peligroso, debido al descontrol de sus poderes y conocimientos.

Aunque la magia interviene en los ritos de iniciación no debe confundirse con las enseñanzas que se imparte en algunos pasos iniciáticos, con el aprendizaje en la preparación individual; para ello se recurre a un maestro de una disciplina secreta o de magia operacional. Este tipo de enseñanza puede constituir el cuerpo de conocimientos que se heredan de maestros a aprendices, de generación en generación; aquello que los viejos dejan a los jóvenes para conservar y continuar la tradición.

Brujería y cultos de posesión. Se ha tratado en los párrafos anteriores de la importancia que tienen en el mundo africano la magia y la brujería. Aunque no forman parte de ningún sistema religioso se encuentran como prácticas superpuestas; las creencias mágicas son inseparables de la brujería. Ambas están profundamente arraigadas en la vida de los africanos; una de las cosas más temibles es el poder que los brujos tienen, aún en la actualidad, y que escapa a todo control.

En las sociedades donde se mantienen las funciones religiosas tradicionales un cierto número de individuos tiene un papel determinado que cumplir. El sacerdote es un hombre común y corriente, que solamente se distingue por los atributos materiales con los que se inviste: un cetro, un brazalete, collares, etcétera. Es el encargado de rogar a ciertos dioses y de oficiar en los sacrificios; por ejemplo, es quien se encarga de hacer los sacrificios a la diosa tierra; también hay sacerdotes para uno o varios dioses o genios.

Los adivinos son difíciles de distinguir puesto que no están señalados oficialmente. Generalmente son viejos que, por su experiencia, pueden “ver” más que los demás. Llevan ciertos atuendos y objetos para desempeñar su trabajo, se mantienen un poco aislados y son mirados con respeto, recibiendo el reconocimiento por su importancia en los asuntos delicados y cuando se les tiene aprecio se les denomina “el que sabe”. El adivino es, en realidad, un vidente que no sólo predice el futuro, sino que también “ve” el origen de lo que ocurre, especialmente si se trata de enfermedades. Los ojos del vidente o adivino están duplicados: con los del cuerpo ve el mundo material y con los otros el mundo invisible. Es él quien señala las causas de las desgracias, si son los ancestros o los dioses los que, por estar ofendidos, castigan a los hombres. También detecta y combate las acciones de los brujos. El vidente es aquel que por medio de la adivinación puede saber lo que pasa en el mundo invisible y el que puede dar un diagnóstico, al mismo tiempo que algunas indicaciones para obtener la curación, la suerte y la anulación de los maleficios de los brujos.

El mago ha sido tratado ya en el apartado de la magia, es indispensable en todos los poblados. No se distingue de los demás por algún signo especial. Solamente cuando está en funciones va vestido de acuerdo a los actos que está realizando; a veces se viste con pieles de animal, lleva campanas para los llamados mágicos, puede llevar máscara para una danza determinada, etcétera. El mago es médico curandero y su poder es más psíquico que real. La mayor parte de las curaciones depende más de la fe que los enfermos tienen que de los efectos de las medicinas que el mago les da, que generalmente son hierbas, polvos, mezclas extrañas que sólo él sabe preparar.

Además de participar en algunos rituales comunitarios, y de hacer talismanes y protectores, el mago cura directamente a los enfermos o a los posesos. Consigue la unión de las parejas mediante filtros de amor, vende amuletos que rechazan a los animales venenosos o que defienden de determinadas enfermedades y protegen la virilidad. El mago tiene los objetos mágicos que se deben llevar al campo para que las cosechas se adelanten, para que los ladrones no se presenten y los brujos se mantengan a distancia. Los conocimientos del mago adquiridos en la práctica le permiten la eficacia en sus artes; ésta es mayor en la medida que el mago realmente es capaz de manejar los elementos naturales y orientarlos en beneficio de sus consultantes.

Llegados a este punto podríamos decir que en las sociedades tradicionales no hay un solo brujo, sino muchos, algunos desconocidos, otros ocultos; de hecho la existencia de los brujos no siempre permite su descripción, de algunos se cree que salen durante la noche y actúan con fuerzas invisibles.

En muchos pueblos se les define como “devoradores de almas”. Estos brujos tienen un alma criminal que escapa del cuerpo para vagar en busca de las almas de los hombres para capturarlas y devorarlas. Es una creencia de antropofagia maligna. El brujo también tiene la facultad de transformarse en animal (los hombres pantera, los hombres leones, los hombres leopardos) para matar a sus enemigos o para mantener el poder mediante el terror. Cuando el adivino detecta al brujo bajo la apariencia de un animal éste debe ser eliminado para que la paz vuelva a reinar en la comunidad.

Aprovechando estas creencias, en los periodos críticos de malestar social, los líderes del poder, que quieren mantener su dominio a toda costa, forman verdaderas asociaciones de asesinos que se hacen pasar por hombres pantera y que matan por órdenes de su jefe. En contrapartida algunos de esos hombres leopardos tuvieron que aprovechar esta posibilidad de disfrazarse para llevar a cabo acciones de guerrilla contra los colonialistas europeos. El caso de los Mau Mau en Kenia fue muy difundido y utilizado en contra de los patriotas para desprestigiar los movimientos de liberación de los años 50.

Volviendo al brujo devorador de almas, vampiro en cierto modo, es un individuo que habiendo nacido brujo se da cuenta de ello en un momento inesperado y empieza a actuar en contra de los demás.

En este contexto nadie está a salvo de ser o de convertirse en brujo. Es muy posible que muchos no sean conscientes de serlo y que el día de su revelación sean los primeros en sorprenderse. En tiempos pasados cuando un adivino, por medio de cualquier sistema de adivinación —conchillas, nueces de cola, lectura de arena, lectura de agua, etcétera—, señalaba a alguien como brujo todos se dirigían a él para hacérselo saber; esta acusación, que parece ser más bien una prueba, casi nadie podía resistirla y aceptaba ser lo que él mismo ignoraba. Cuando un brujo era convicto de haber cometido algún crimen debía, a su vez, sufrir la muerte por ejecución colectiva. Cualquiera que creyera en la brujería y se percatara sorpresivamente de ser brujo y de haber causado mal aceptaba la sentencia y moría convencido de su culpa.

La creencia en la brujería se explica en parte por la predominancia de la causalidad en el mundo africano. El porqué suceden los accidentes, las enfermedades o los infortunios preocupa más al africano que la manera como éstos se producen. Por eso también se hacen necesarios los ritos de purificación que previenen las posibilidades de brujería y las conjuran.

En la dialéctica africana el bien y el mal tienen el dominio de los hombres y del mundo a partes iguales; el mal es una fuerza inherente al hombre, mientras que el bien está en dios, en los espíritus de los ancestros, siendo los brujos quienes manipulan la fuerza del mal. Dios, los cazadores de brujos y los fetiches defensores, luchan contra ellos sin poderlos exterminar, porque todo recién nacido, hombre o mujer, tiene la libertad de practicar la brujería con la ayuda del mal que, como el bien, es eterno.

La posesión está descrita como las vías de aproximación a lo sagrado, por medio de técnicas corporales que culminan con el éxtasis. Quienes participan en los rituales, recurren a una coreografía en la que el cuerpo los lleva a una alteración de la conciencia, que la psiquiatría occidental ha calificado de neurótica, asociándola a algunos cambios de personalidad que se producen en el transcurso de las crisis nerviosas, comunes a los trastornos histéricos definidos en esta forma por la ciencia.

El hecho notable, que ha llamado la atención de los etnólogos, es que la “crisis nerviosa”, como se le llamó al principio al trance, durante las ceremonias colectivas se socializa y alcanza a un número variable de participantes. A partir de esta observación las interpretaciones psiquiátricas se alejan del fenómeno en cuestión, pues está demostrado que la crisis estática no es en manera alguna desordenada, sino que está controlada como una parte del ritual organizado por los sacerdotes y por las reglas litúrgicas estrictas. El reconocimiento de estas diferencias aleja al trance de toda similitud con la histeria simple. Por lo tanto ha sido erróneo interpretar como equivalentes la histeria y la posesión africana, aunque debemos esperar que, por una parte, la psiquiatría revise la definición de histeria y, por la otra, la etnografía haga lo mismo con la crisis de posesión o crisis estática, que no es más que un estado de conciencia alterado.

Los cultos de posesión caracterizan al mundo negro, tanto en África como en América. En ellos están comprendidos vastos conjuntos de técnicas corporales, semejantes o comparables independientemente de las creencias en los contextos culturales.

Las descripciones de estos cultos llenan bibliotecas enteras, lo que demuestra la intensidad y la importancia de estas prácticas en todos los pueblos africanos y su transculturación en América, cuya persistencia en los cultos tradicionales se conserva a pesar de los cambios y adaptación, y verifican las influencias que de África hemos recibido en los últimos cuatro siglos. La posesión consiste, pues, en el préstamo que un ser humano hace de su cuerpo para que una deidad se manifieste a los miembros de la comunidad. El poseído sufre pacientemente para que los demás se beneficien de la presencia divina y hablen con ella. Esta posesión debe actuar en público en medio de la danza. Entre los *shongay* de Níger las danzas se ejecutan frente a la casa del sacerdote del culto. Cuando los músicos están tocando, uno a uno, los aires de cada deidad, y después de varias horas de música y de los estímulos del sacerdote, alguno o varios de los danzantes entran en trance y su cuerpo es habitado por la entidad sobrenatural, desde allí hablará con los fieles; éstos le harán preguntas, le ofrecerán regalos y gozarán de su ayuda mientras el poseído aguante esa presencia. Después de la desencarnación de la deidad su “caballo”, como se le llama al poseído (porque ha sido “montado” por el genio), se recupera y sin recordar lo sucedido se reintegra a su casa y a su vida cotidiana. Aquel que ha sido poseído, que ha comido brasas ardientes, que ha caminado sobre vidrios o carbones, es un hombre sin trazas de haber servido de médium a un dios.

Para los cultos de posesión los fieles forman una asociación cultural en la que los trances se suceden uno tras otro, a manera de aprendizaje para actuar en el espectáculo ritual. Cada poseído conoce la trama del rol que ha aprendido durante una iniciación, pues los cultos iniciáticos son en sí mismos verdaderos sistemas religiosos.

Entre las enfermedades que se pueden curar mediante las terapias tradicionales están las que clasificadas como “enfermedades mentales”. Estas curaciones exigen una serie de pasos que culminan con la danza de posesión, en la que el enfermo entra en trance ayudado por el sacerdote y se entrega al dios en cuerpo y alma para que pueda liberarse de aquello que lo atormenta. Se trata de imprimir a la enfermedad psíquica un matiz religioso, para crear a partir de un caos un orden, transformando ese padecimiento que es silencio, confusión y desorden, en una crisis para que, al final, el enfermo salga con el aprendizaje de un nuevo lenguaje benéfico para él y para los de su comunidad. Se ha restablecido así la comunicación entre el enfermo y los miembros de su sociedad y entre ellos y los dioses. Quien ha servido de vehículo de comunicación con lo sobrenatural es considerado con respeto.

Una vez curado el enfermo no va a ser poseído por su dios más que en el transcurso de las ceremonias en las que el ritmo del tambor marque el ritmo específico de la deidad que lo curó, a partir de entonces el poseído enfermo y su deidad están ligados por el sacrificio.

Este lazo entre el dios y su “montura”, que se ha establecido en la iniciación, asegura la protección particular; el dios ha sido asentado en la cabeza del adepto y éste ofrece su cuerpo a quien le ha dado la salud.

Podemos ver en todo esto que la iniciación es la culminación de un tratamiento o su complemento; se puede dar el caso de que el enfermo haya sido tratado con la medicina occidental pero solamente terminará de curarse mediante el rito de posesión. A veces los mismos dioses manifiestan su deseo de encarnarse en un adepto, lo hacen saber al interesado mediante la boca de otro poseído o en sus sueños. En este diálogo entre lo humano y lo divino, en que los hombres dirigen las relaciones entre ellos y los dioses, los

sistemas terapéuticos tradicionales reducen la enfermedad mental a una dolencia colectiva que se tiene que socializar para que el enfermo reparta la culpa entre los miembros de su sociedad al mismo tiempo que mediante el sacrificio de su cuerpo.

La islamización de es un proceso de expansión y de conquista, que modificó algunas de las estructuras existentes y contribuyó a la formación de otras; fue un factor cultural que terminó siendo africano por la participación que tuvo en las sociedades en que convivía con las formas animistas, la magia y los ritos genuinamente africanos.

CAPÍTULO 5

LOS AFRICANOS EN AMÉRICA

Los africanos en América

“Los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y su folclore”.

Roger Bastide

El traslado masivo de africanos al Nuevo Mundo estuvo determinado por la explotación y la apropiación de las riquezas que los europeos emprendieron en el nuevo continente; no encontraron especias, “su objetivo inicial”, pero sí metales preciosos, cuya obtención exigió una serie de procesos entrelazados y continuos en los que se invirtieron capitales que debían ser recuperados. La trata de esclavos se organizó en gran escala para el servicio de las empresas coloniales, principalmente el cultivo del azúcar que, desde temprano, estuvo vinculado con la mano de obra africana. Con la fuerza de trabajo esclava no sólo se recuperaba la inversión sino que se obtenían grandes ganancias. La economía de plantaciones en grandes extensiones se desarrolló en las islas y en las zonas costeras o tropicales de los valles reemplazando los escasos cultivos de esas regiones.

Las condiciones climáticas necesarias para la economía de plantaciones coincidían, algunas veces, con las de los países de procedencia de los esclavos africanos. Por esta razón, aunque era una migración forzada, la población negra tuvo una gran diversidad y una alta densidad en las tierras bajas costeras. La minería y determinados tipos de agricultura demandaron también mano de obra esclava, pero en menor intensidad. En las minas de las colonias ibéricas el africano convivía con las poblaciones autóctonas. De su unión resultó una población mestiza que data de los primeros años de la esclavitud en tierras americanas. Los afro-mestizos e indomestizos fueron ya trabajadores asalariados en Nueva España; en las regiones donde la explotación aurífera requería trabajo de reserva, éste produjo, al mismo tiempo que la actividad de las minas, los recursos monetarios para pagarla.

Desde que surge la industria azucarera en América se vincula con la economía internacional, compitiendo en la producción y los mercados que, a su vez, reclaman mano de obra barata y abundante. Sólo el tráfico de esclavos podía resolver estas necesidades, haciendo que en la economía de plantaciones los seres humanos se convirtieran en mercaderías y al mismo tiempo en energía productora, “el hombre negro se convirtió en hombre-carbón, en hombre-combustible, en hombre-nada” (Depestre, 1978: 6).

Para estimar la importancia demográfica de algunas etnias africanas se deben revisar las cifras relacionadas con el origen de los esclavos. Por las fuentes históricas sabemos que la trata de esclavos empezó en la costa de Senegal y fue progresando hacia el este y el sur, condicionada por la fluctuación en los precios de los esclavos y por la sustitución de la población americana que, en algunas colonias, fue exterminada. Más tarde toda la línea costera africana, desde Senegal hasta Angola, estuvo ocupada por las factorías en donde se concentraba la “mercancía de ébano”, traída del interior hasta los puertos de la bahía Occidental.

Las cifras de africanos llegados al Nuevo Mundo son muy variables; hay quienes hablan de veinte millones y otros señalan cuarenta. Lo significativo es que fue una sangría humana que despobló al continente africano de sus hijos en edad productiva, durante los casi cuatro siglos que duró la trata.

Esta catástrofe genocida, probablemente la más grande en la historia de la humanidad, produjo resultados inesperados y ajenos a la voluntad de los esclavizados y los pueblos receptores. José L. Franco escribe:

Pero a ninguno de los europeos que arrancaban enormes masas humanas de su tierra natal para venderlas como esclavas en América, a ninguno de los bandidos y aventureros sin escrúpulos que destruían y despojaban los campos africanos de sus hombres y mujeres mejores, se les ocurrió indagar lo que era el continente negro antes de su llegada. No sabían de la capacidad humana y social de aquellos negros, hábiles en el cultivo de la tierra, fundidores de minerales, tejedores de algodón quienes crearon con sus manos de artistas los maravillosos bronce y esculturas de Ife y Benin; administradores de imperios como los sudaneses: Ghana, Mandinga y Gao; de los reinos Yoruba y Dahomey; algunos de los cuales estaban a unas cuantas millas de las factorías y fuertes de las costas que fueron conocidos por ingleses y franceses hasta el siglo XIX. Las culturas mandinga, hausa, fula o peulé, ewé o ewé, fon, ashanti, bantú, yoruba, etcétera, proporcionaron algunos elementos que, a través del impulso criminal y brutalmente inhumano de la trata y de la esclavitud, en las tierras originarias de África y después en éstas de América, se mezclaron en combinaciones imprevistas. Y aportaron, desde su cuna de Oyó, Ilé-Ifé, la ciudad santa de los yoruba y Benin, entre otras fuentes un arte maravilloso: música, danza y escultura que son expresión viva de una moral religiosa altamente desarrollada. Es decir, aportaron a la civilización occidental, no sólo sus riquezas materiales, sino también sus valores psíquicos, intelectuales, artísticos, humanos, hasta hoy desconocidos e ignorados. (Franco, 1975).

Los mecanismos de adaptación cultural a los que los africanos tuvieron que recurrir, en el proceso de adaptación a la cultura dominante y a la receptora, son apenas tema de investigación por la complejidad de este proceso. Hay una serie de factores que dificultan la tarea de investigación; por un lado, está la acción devastadora y deformadora de la esclavitud sobre la cultura y la estructura africanas. Por el otro, la geografía de las retenciones culturales de origen, no fue en América como en África, puesto que la transculturación no permitió ni su difusión ni su conservación fidedignas. Pese a todo algunas han sido reconocidas recurriendo a los estudios comparativos que permiten la comprobación. En esta perspectiva algunos estudiosos parten de las etnias de origen que estuvieron representadas en las colonias norteamericanas. Por ejemplo, la América Inglesa y Holandesa, recibieron elementos de la cultura *fanti-ashanti* originaria de Costa de Oro (Ghana). En la América francesa (Haití y Luisiana) del siglo XVIII, se importaron esclavos de cultura *fon* de Dahomey. En la América portuguesa y española, Cuba y Brasil principalmente, la influencia mayor fue la de la cultura *yoruba* de Nigeria, le sigue en importancia el influjo *bantú* que se fusionó con el *yoruba*.

Dentro de este contexto surgen muchas interrogantes: ¿cuáles fueron las vías de supervivencia de las culturas africanas originales? ¿de qué manera el esclavo africano pudo sobrellevar su condición y conservar una parte de su patrimonio y de su herencia cultural? ¿cómo le fue posible trasmitirla en las condiciones de opresión en que vivía?

En el vasto proceso de transculturación, que tuvo lugar en América durante el largo espacio colonial, se dieron una serie de fenómenos derivados del inevitable mestizaje racial, siendo éste la forma más visible de la pluralidad étnica y cultural que constituyó el signo fundamental del llamado Nuevo Mundo. Pluralidad que significa en lo cultural, orígenes y raíces múltiples, reinterpretación de los tres sistemas de pensamiento originales incluidos

sus dogmas, cosmogonías y mitos. Decimos tres sistemas de pensamiento porque fueron tres los grandes troncos de la cultura colonial americana: el europeo que dominó, el indio vencido que resistió a la deculturación y el africano que se asimiló, dejando, no obstante, su huella en la sociedad, contribuyendo en todos los niveles a la construcción de América.

Destacan, entre las contribuciones del africano, todas aquellas representaciones colectivas que se integraron a las impuestas por los conquistadores y que se confundieron con las de la cultura receptora autóctona. Unas y otras quedaron al fin contenidas, de diversas maneras y en diferentes grados, en las prácticas mágico-religiosas del rico universo criollo indoafroeuroamericano.

Una de las cuestiones a considerar es que las religiones africanas, como las autóctonas e incluso el catolicismo, son estructuras o sistemas de pensamiento y creencias que han tenido que transformarse. Al emigrar y entrar en los procesos de interculturación sufren cambios, desapareciendo muchos de los elementos originales, sobre todo los que dependían del marco ecológico original para conservarse. Otros más necesariamente se pierden con el desuso de la lengua. En el contacto con las religiones europeas: catolicismo, protestantismo y sus variantes (evangelismo, etcétera) las religiones se sincrétizan, formando una gama muy numerosa de cultos con un tronco común y variantes regionales.

Los cultos afroamericanos recibieron durante un largo tiempo —mientras duró la trata— el reforzamiento de sus contenidos africanos logrando consolidarse como dominantes en algunas partes (Brasil, Haití) pero al terminar las relaciones comerciales entre los dos continentes, África y América, los cultos de una y otra parte debieron seguir una evolución independiente. Un factor muy importante para la conservación de las religiones tradicionales africanas en uno y otro lado del Atlántico fue la conciencia que los africanos tenían de su identidad, la no aceptación de su pretendida “inferioridad”, puestas de manifiesto en la resistencia absoluta y total a mantenerse esclavizados. Las crónicas, testimonio constante de la esclavitud, desde el comienzo del acarreo masivo de esclavos, dan cuenta de numerosos movimientos libertarios que hicieron peligrar al sistema, en tal grado que en ocasiones los inspectores de las coronas europeas aconsejaron la suspensión del envío de esclavos.

Los africanos se resistieron a las presiones del medio físico, a sus condiciones de cautivos y a la dispersión étnica. Tuvieron que luchar también contra las presiones de la asimilación, que constituían un incentivo para mejorar sus condiciones de vida. En este proceso de asimilación forzada se dieron los cultos llamados *sincréticos* que absorbieron, con el tiempo, a la población blanca; paradójicamente el poderoso amo terminará conquistado por el sometido debido al poder de su magia y de su vigor espiritual. El contacto y las uniones intensificaron la interculturación que se produjo entre: amos y esclavos, españoles, indios y negros; que fueran autoridades, esclavos domésticos, hacendados, peones, nodrizas, cocheros, capataces, un mestizaje interétnico del que surgió una cultura híbrida criolla, sellada por el abrazo violento entre el dominador y el dominado. Durante la fase del enfrentamiento y el reconocimiento, los primeros momentos del encuentro entre extraños inevitablemente se va gestando una interdependencia emocional a través de la convivencia cotidiana.

En el marco de vida doméstica se establecía la evangelización familiar. La iglesia, en realidad, no hizo una labor más profunda que la de los amos de esclavos. Abolida la esclavitud algunos negros liberados abrazaron la carrera eclesiástica dentro de la religión protestante de las colonias sajonas, por ser ésta una posibilidad de ascender socialmente.

En otro contexto, el amo blanco era indiferente y hasta despectivo respecto de los valores y las prácticas religiosas de los esclavos, interesado básicamente en la producción y en la explotación de su fuerza de trabajo; por su ignorancia y menosprecio los esclavistas

permitieron la celebración de ciertas fiestas que se fueron haciendo costumbre y crearon, entre los negros, derechos no sancionados; esas celebraciones dieron el soporte para la conservación de la religión africana; se dice que detrás de los santos católicos se escondían los *orishas* africanos; así se preservó parte de su tradición más íntima y significativa. La transculturación de la africanía viajó con los esclavos como único equipaje que no necesitó de soportes materiales, ya se dijo antes:

Los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias, su folklore. (Bastide, 1967)

La naturaleza profundamente religiosa de los africanos y la persistencia de sus cultos se debe a la indisoluble dualidad de los africanos y sus deidades, que permanecen unidos en el exilio americano.

El tráfico de esclavos estableció una complicidad entre los europeos y los caciques africanos contaminados por el infame mercantilismo de Occidente. De esta manera se puede comprender que la mano de obra vendida en África se haya convertido en la contribución del continente negro a la economía de América. Otras aportaciones a nuestras culturas se inscriben en el espacio mágico, religioso y espiritual, en sus sistemas de pensamiento, sus creencias, su animismo vital, su formidable, avasalladora, vertiginosa pasión por el ritmo y la danza. Los negros tiñen de colores mágicos los muros de la colonia, su piel pinta la genética de América, seduce con sus hechizos al mundo de los blancos, aún cuando su dolor y sus tormentos financian la revolución industrial de Europa.

Cuando la esclavitud es abolida por los dictados del capitalismo Afroamérica se levanta contra los ejércitos coloniales. Negros y castas conquistan la independencia de la patria americana, que los criollos y mestizos hacen suya postergando nuevamente al indio y al negro, verdaderos padres de las nuevas naciones.

La historia de las conquistas culturales de África tiene uno de sus capítulos preliminares en España, donde, en el siglo XVI, antes del descubrimiento de América, había ya trescientos mil negros. Su música y otros rasgos influían en la cultura local, sobre todo en ciudades donde estaban concentrados, Sevilla entre otras. Algunos eran ya hombres libres y de éstos algunos servían de intermediarios entre los soberanos africanos y los reyes de España. Se habían convertido al cristianismo y hablaban español. Estos negros acompañaron a los conquistadores de América, no sólo como militares sino también como mercaderes; compartieron con ellos las mieles y las amarguras de la invasión, el botín y las guerras de conquista.

Se debe insistir en la pluralidad étnica y cultural que, desde los primeros contactos de Europa con América, generó nuevas culturas, múltiples en sus componentes y su dinámica. Solamente España absorbía tres grandes culturas: la judía, la islámica y la cristiana. La llegada de España a tierras americanas significó no sólo el encuentro de dos mundos, sino el de múltiples universos. A lo largo de los cuatro siglos que siguieron a los descubrimientos fueron emigrando culturas de todas partes del mundo, producto de la expansión europea y consecuencia de la conquista de las rutas oceánicas en los siglos XV y XVI.

Nunca como hoy, cuando el fantasma del racismo vuelve amenazante a recorrer el mundo para justificar expansiones imperialistas genocidas, debemos, desde todos los frentes, trabajar para hacer comprender que todos los pueblos del mundo, desde la aparición del hombre, somos el resultado de múltiples encuentros entre pueblos distintos.

En este contexto ocurre el doloroso tránsito forzado de los esclavos africanos traídos a América. Los portugueses se habían establecido en las costas de Brasil y en las de la India, sus contactos se extienden a otros países de Asia y la recién descubierta y bautizada

América. Los negros sufren un intenso proceso de asimilación forzada, el contacto y el mestizaje con la población indígena tuvo como resultado consecuente un proceso de aculturación de los dos grupos. Posteriormente se puede pensar que, en el caso de las colonias que conservaron su población india mayoritaria, pudo darse una síntesis que abarcó los dos universos; el indígena y el negro, para lo cual fue necesario en sus relaciones el surgimiento de mecanismos de identificación que, evidentemente, contenían valores contrastantes y hasta opuestos, en general, con los de los españoles. De estas relaciones interétnicas se nutre parte de la cultura mexicana, de raíces entrelazadas y rasgos muchas veces indefinibles. (Martínez, 1988)

En el mestizaje con el indio y el español el africano se identificó y se unió al indio en la religiosidad, las prácticas mágicas, mezcló con él su universo imaginario y la memoria de sus costumbres ancestrales, todo lo cual quedó depositado en el crisol que fundió múltiples razas, pueblos, lenguas y religiones y produjo lo que hoy llamamos cultura mexicana, peruana, colombiana o venezolana.

Se han llamado religiones afroamericanas a las que, sincretizadas, reúnen elementos de matriz africana y de cristianismo europeo. Así entendido el mestizaje como proceso incluyente, además de los rasgos biológicos y los del patrimonio intangible. Durante cuatro siglos de esclavitud la violencia -aún en la unión- de los dos intrusos, negros y blancos, conquistadores y esclavos, produjeron en las culturas receptoras una profunda alteración que transformó su originalidad. Las religiones sincréticas fueron un recurso de la dinámica cultural para enfrentar al conflicto social, derivado del *shock* sufrido por las poblaciones invadidas. En este contexto se confrontaron razas y culturas antagónicas y diferentes desde su raíz. Así las religiones que viajan en los buques negreros con los esclavos conforman, por emergencia, parte la identidad de los que llegan y de los que están, en ellas sobrevive la espiritualidad de los vencidos, en ellas viven su exilio los dioses africanos, en ellas viven el mestizaje y el pluralismo, y constituyen la esencia de una parte de la americanidad.

Las semillas del gran árbol de la religión africana plantadas en América dieron otros semejantes al tronco común, pero con numerosas ramas que se fueron adaptando al entorno social en el que crecieron, se multiplicaron y dieron en su diversidad el sello de africanía de los cultos americanos. El vigor de sus orígenes está en la raíz africana, que se fue conformando en África durante milenios de evolución cultural; es la síntesis de la experiencia y el conocimiento de las grandes civilizaciones del continente negro, en el que aparece por primera vez el hombre.

Podemos considerar que la base ideológica de cada culto afroamericano corresponde a una de las ramas de ese árbol. Una de las más vigorosas es la sudanesa *yoruba*, nombre del pueblo nigeriano que al llegar al Nuevo Mundo absorbió e integró a otras etnias esclavas; un sincretismo de tantos, surgidos de la transculturación africana, pero de gran significado por su trascendencia y difusión en la América hispana.

La religión transatlántica, como se le llama a los cultos de los afrodescendientes en nuestros países, no es como en África una unidad de prácticas y creencias. Quienes las trajeron tuvieron que desarrollar formas de integración distintas a las de sus culturas de origen. Su adaptación implicó cambios como en todo exilio forzado, la dura trata negrera, la cristianización obligada, la desintegración étnica, la desaparición de los linajes y de los sistemas de parentesco, es decir, la desaparición de los cimientos de las culturas africanas. Visto todo esto, se puede comprender que en su adaptación a la sociedad colonial, ante la desaparición absoluta de los linajes, aparezcan dentro de las cofradías - una imposición de la iglesia - la jerarquía "casi sacerdotal" entre los esclavos a semejanza de lo que se observaba en las sociedades africanas.

En cabildos y cofradías, generalmente, sólo se realizan las prácticas colectivas y desaparecen los cultos individuales. La variedad étnica dentro de las colectividades africanas en América establece un nuevo orden jerárquico de deidades, en el que las principales son las que proceden de los reinos más importantes o que tienen el mayor número de adeptos dentro de una cofradía o cabildo.

También se establece un orden predeterminado en los toques de tambores litúrgicos, en las *llamadas* o rezos a las deidades que tienen como función producir los *trances* o *posesiones* sucesivos y simultáneos. El fenómeno de posesión múltiple y variada es una de las diferencias sustanciales entre las ceremonias de África y las de América. También desaparecieron muchos cultos que no sobrevivieron al exilio o que sufrieron modificaciones que terminaron por diluirlos en su adaptación al nuevo medio social.

En los rituales del Nuevo Mundo se integran en una misma ceremonia o rito las deidades mayores y menores, conservándose siempre la creencia en las fuerzas vitales, cada una de las cuales rige una esfera del universo. Todo lo que existe en la naturaleza está controlado por una divinidad. Las fuerzas vitales están representadas por sus respectivas divinidades, a las que se les rinde culto, y *bajan* al cuerpo de los adeptos cuando éstos entran en estado de *trance* o *posesión*. En este contexto por sus contenidos se puede ver que la función principal de los rituales es la de preservar el espacio sagrado en el cual alojar a las deidades.

Una de las ramas más vigorosas del árbol religioso africano fue la *bantú*¹

¹ Los bantúes son un grupo étnico de una extensa área subsahariana. Se expandieron desde el siglo VI y establecieron contacto desde entonces con los bosquimanos de quienes obtuvieron el peculiar clic de su lengua. Son altos y de color más claro que otros grupos. Como en muchos otros grupos hay sociedades secretas y practican la magia. Fueron sociedades esclavistas y su rey Shaka basó en este sistema su poderío. Estos pueblos pasaron por una etapa matrilineal derivada de la concepción en un espíritu femenino que regulaba la fertilidad. La entidad creadora es un *deus otiosus* al que no se le rinde adoración. Tanto las deidades menores, como los espíritus **de Para agregar algo a lo ya dicho en el capítulo anterior, ahora en referencia directa al contexto americano, estos cultos están orientados a honrar a los antepasados, que en Brasil están representados por los Egungun.** En algunas partes se veneran en las sociedades masculinas. No están sostenidos por ningún mito, se ha llegado a plantear que esa ausencia explicativa – puesto que el mito explica un origen– se debe a que este culto pasó a los pueblos bantúes por posible contagio de los *bosquimanos*, que también adoran al camaleón. En las dos culturas existe la idea de una reencarnación de los ancestros en los recién nacidos. También los ancestros pueden habitar en ciertos árboles. Entre los *bantúes* la brujería se teme y se castiga, el dios *Tikdoshe*, que encarna el mal, castiga a los infractores por lo que se debe mantener alejado. Sin embargo, en una dialéctica práctica, los brujos saben también curar y, de hecho, son sabios herbolarios. Para fines de referencia en lo que se tratará más adelante cuando se aborden los cultos de origen Bantú, se puede adelantar el significado de este nombre que algunos consideran una expresión oral. Se le atribuye un simbolismo religioso equivalente a un concepto metafísico, *bantú* es el alma humana fragmentada, como se concibe en otros pueblos, y su energía puede residir en la cabeza o en otros órganos, en una evidente atención a la fuerza vital que posee todo ser humano. Lo que se venera es la vitalidad de manera holística. La idea del “más allá” corresponde a lo que ya se ha dicho en relación con los pueblos selváticos. Entre las tribus *bantúes* la veneración a los reyes despertó la imaginación de algunos curiosos que han llegado a afirmar que los *zúlúes* les llegan a ofrendar sacrificios humanos. Uno de los sucesos que causó sensación fue la valentía con que el rey Shaka combatió al Imperio Británico en el siglo XIX, logrando amenazar seriamente sus dominios en África. Se dice que, a su muerte, sus súbditos quemaron en ofrenda a diez muchachas jóvenes para que le hicieran compañía en el más allá. Esta leyenda, que se acerca a la idea que los egipcios tenían de la existencia de “otra vida”, no tiene ningún fundamento. Un dato sí comprobado es que a los muertos se les utiliza en las técnicas de adivinación, en Cuba, como se verá más adelante, los adeptos del culto bantú se sirven de los huesos de muerto para convocar a las fuerzas auxiliares de sus acciones mágicas. Algunos pueblos *bantúes* acostumbran a administrar bebidas intoxicantes; se circuncidan como otros pueblos durante los ritos transicionales. A partir de su ingreso en la edad adulta hombres y mujeres quedan excluidos del universo opuesto hasta el matrimonio. Es útil subrayar, para comprender el sacrificio que se ofrece en América a las deidades africanas, el carácter casi sagrado y de vigor sexual que tienen algunos animales entre las tribus de origen. Esta creencia tiene

muy numerosa, y en algunas colonias mayoritaria. Pero no siempre, como en Río de la Plata, su mítica y liturgia constituyeron factores de identificación tan visibles como sus expresiones profanas. Pese a ello, tradiciones mágicas *bantúes* como las de los *congós* fueron reconocidas en Cuba por Lidia Cabrera y es también identificable, junto con ingredientes de Angola en el culto de Umbanda, un sincretismo que se ha difundido desde Brasil a los países de la Cuenca del Plata. Sólo como ejemplos de la diversidad a partir de ese tronco común del árbol africano, del que se viene hablando, en lo profano el candomblé rioplatense, similar a las congadas del Brasil, reconoce también su inspiración Bantú. (Gallardo, 1986)

Como se puede ver claramente las dos grandes ramas africanas, la bantú y la sudanesa, están representadas en la religión trasatlántica por los diversos pueblos que vinieron a conformar la demografía afroamericana: *congós*, *guineanos*, *angoleños*, *mozambiqueños*, etcétera, de la rama bantú; *yorubas*, *ewes*, *efikis*, *calabares*, *mandingas*, *ashantis*, *fon*, etcétera, de la rama sudanesa con diferentes formas de expresión religiosa, creencias, cultos y ritos.

En cuanto a las representaciones materiales de entidades sobrenaturales se tiene en América una vasta producción de carácter popular de estatuillas, imágenes, objetos, tambores y otros instrumentos musicales, de los que se sirven los oficiantes para establecer la comunicación entre deidades, adeptos y sacerdotes, tal y como sus antepasados lo hacían y lo siguen haciendo en África:

El escultor no inventa, crea; el significado de los objetos rituales se encuentra en la vida misma del pueblo, es la obra del pueblo. Profundamente humano, el arte tribal es parte del patrimonio cultural colectivo. (Martínez, 1982)

Precisamente a la manera tribal, en la religión trasatlántica se encuentran los diferentes cultos, cada uno como si fuera una “nación”² aparte, con sus símbolos, instrumentos y objetos rituales propios. De la misma manera que en, la transformación y el uso de todos los elementos de la liturgia están adaptados al entorno económico y social:

Estas creaciones no se parecen a ninguna otra, ni tienen una forma única, corresponden a formas que reflejan la relación íntima entre el hombre y la Naturaleza. Con el diálogo que el escultor establece con la materia, va construyendo el relato de la vida en sociedad, adaptada a las contingencias del tiempo y del espacio e inspirada en la concepción colectiva del Universo. (Martínez Montiel, 1982:)

La llamada iconografía religiosa sincrética ofrece la confirmación manifiesta de las dos o más vertientes que conforman los símbolos externos de los cultos afroamericanos. Se ha observado la conveniencia de distinguir, según las regiones, dos tipos de comunidades: aquéllas en las que los modelos africanos se han impuesto frente a la presión del medio ambiente (sin duda estos modelos han tenido que modificarse para adaptarse y ser aceptados), se les puede llamar: comunidades africanas. Y aquéllas en las que, por el contrario, la presión del medio circundante ha sido más fuerte que las remanencias de la memoria colectiva, cuando son escasas, desgastadas por siglos de servidumbre, pero en las cuales, en cambio, la segregación racial no ha permitido a los descendientes de esclavos el acceso pleno a la cultura dominante, en este caso, el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social que equilibren su aislamiento, respondiendo a su régimen de trabajo y a sus nuevas necesidades. Se les llama comunidades negras; *negras porque el blanco permanece al*

seguramente una base totémica, conjuntamente con ella coexisten las sociedades secretas, que aparecerán en América. En todo caso predomina el culto a los antepasados, que no a los muertos. La posesión o trance sobreviene al invocar a las deidades o a los antepasados.

² A las etnias se les llamó “naciones”, tanto en el habla popular como en la jerga administrativa de la Colonia.

margen, pero no africanas, puesto que estas comunidades han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias. (Bastide, 1967).

La importancia del concepto “Afroamérica” radica en su función incluyente, designa a las poblaciones que emigraron forzadas a nuestro continente; africanos que vinieron a crear una cultura propia y diferenciada tanto de la suya original, como de la cultura blanca o colonialista. Aunque en cautiverio, el negro fue capaz de rescatar lo que le auxiliaba para sobrevivir espiritualmente: su religión.

El vigor de las culturas negras es evidente si se considera, que en el proceso de deportación masiva, el africano sufrió aparejados a la esclavitud su deculturación y el sometimiento absoluto al amo esclavista que, además de explotarlo, hizo imposible la conservación de su cultura material. En cambio, su religiosidad, su sistema de creencias y su concepción del universo, constituyeron el bastión de resistencia desde el cual luchó por su dignidad como ente social, reteniendo los símbolos sagrados, hizo frente a la acción devastadora de la esclavitud.

El cimarronaje intelectual a través de las prácticas religiosas demostró la fuerza de las tradiciones africanas que, en el transcurrir de los siglos, han sido los pilares de sustento y vitalidad de los pueblos afroamericanos. En la actualidad, esas religiones se difunden a ritmo ascendente en América. En algunos países su arraigo es mayor que el de las religiones europeas impuestas por el colonialismo. Tal es el caso del *candomblé* y la *umbanda* en Brasil, considerados como religiones nacionales tienen adeptos de todas las clases y estratos sociales. A pesar de que Brasil es considerado como un país católico son cada vez más numerosos los afiliados a los cultos afro que, incluso, se han difundido más allá de sus fronteras, en Uruguay y Argentina.

En Cuba, la *santería* es siempre una fuerza importante. La revolución de 1959 representó una segunda diáspora africana en América, los *orishas* del culto cubano son parte del exilio en Puerto Rico, Trinidad, México y los Estados Unidos. Esto no quiere decir que en Cuba haya perdido importancia, al contrario, se ha reorganizado en el nuevo orden social que exige el régimen socialista. Aún más, todavía se practica la adivinación del Oráculo de *Ifú*, traído de tiempos coloniales.

El vudú ha sido difundido fuera de Haití, cuna americana de este culto de origen dahomeyano, por el interés que despierta se le relaciona con otras prácticas ajenas a su doctrina, en: publicaciones, T.V. cine y otros medios en versiones amarillistas en las que se pretende que en los rituales del Vudú se “fabrican *Zombis*” y se hacen sacrificios humanos, hay hasta bandas de narcos que pretenden tener la protección de las deidades vudúistas.

Los descendientes de los esclavos africanos dieron continuidad a los rituales y revitalizaron los cultos integrando elementos de cristiandad católica o protestante. En la República Dominicana, como en Haití, aún impera la tradición del *vudú*, en Cuba la *santería* mantiene su iconografía católica, en Venezuela prevalece el culto a *María Lionza*; en Jamaica se venera a los antepasados, en tanto que en Brasil la abundancia de los movimientos sincréticos son un retorno parcial a las creencias africanas que se mezclan con el culto evangelista. El *candomble* de origen yoruba ha incorporado elementos espiritistas. También se practican las *macumbas*, que mezclan elementos *bantus* y *yoruba*. *Macumba* en el uso neoÁfricano significa reunión.

Aparece además, en América del sur la corriente espiritista, ya mencionada, de la *umbanda*, que a los cánticos rítmicos, uso de tambores e invocaciones, incorpora sacrificios de animales en honor a deidades locales. Durante el *trance* se establece la comunicación con los muertos. En estos ritos hay curaciones espirituales con modalidades amerindias; como

la *macumba*, *umbanda* es una palabra angoleña que significa curación sobrenatural. Existe también una secta denominada *Kimbanda* que permanece fiel a la tradición negroÁfricana.

En la *pagalanza*, otra variante brasileña, se practica la adivinación y el curanderismo. En este sistema espiritista se dice que al ritual acuden los antepasados con aspecto animal. En el nordeste de Brasil se llevan a cabo ceremonias de *catimbó*, sus creyentes practican en el *terreiro* una fantástica mezcla de brujería indígena y africana. Las sesiones se inician con fumigaciones prolijas; los dioses sólo poseen a los sacerdotes o *pagés*, en tanto que, en el *candomblé*, el fenómeno de la posesión es colectivo. En estos sistemas de creencias se tiene plena convicción en la reencarnación; la renovación de la vida da oportunidad de corregir los errores cometidos en el pasado. Durante las ceremonias se produce una catarsis o “limpieza espiritual”. Todas estas prácticas tienen lugar en un ambiente creado por la rítmica de los tambores sagrados. En los *terreiros* se presentan tres tipos de tambores, o “atabaques”, que invocan a los espíritus mediante determinados toques identificados por los iniciados. También las maracas deben producir toques especiales, ambos instrumentos definen la invocación de las deidades. Estas celebraciones son objeto de estudio de psicólogos, teólogos, que no acaban de descifrar el proceso del *trance* cuando cuerpo y mente, en un estado de conciencia alterada, experimentan el estado de éxtasis.

El fenómeno mediumnístico, también generalizado, no debe confundirse con el de la *posesión* por dioses o antepasados. Lo que se procura en el *trance* espiritista es el contacto con los poderes sobrenaturales y de manera particular con las fuerzas vitales. Cuando la comunicación es con un difunto se procura su protección, en tanto que al dios creador todopoderoso no se le tributa culto porque, de hecho, se manifiesta en todo cuanto existe.

En los cultos afroamericanos prevalece una visión del mundo holística, se afirma que la totalidad es inmaterial e incognoscible, esa totalidad hace pensar que podría referirse al Dios único del monoteísmo, pues se le atribuye carácter místico y se expresa con un profundo sentido religioso que palpita lleno de fuerza espiritual. (Smuts, 1981)

En los pueblos afroamericanos todo se va interrelacionando, la vida se comprende como fenómeno y manifestación de la misma naturaleza, una parte se ofrece a los humanos en un mundo donde la magia y la religión no se distinguen entre sí, como lo quieren establecer los científicos occidentales. Se pueden encontrar incluso fusiones conceptuales entre diferentes sistemas, por ejemplo, algunos rituales sincréticos han integrado tradiciones de la *wicca* o brujería europea.

Aquí tal vez cabe una generalización, estas creencias combinadas en la práctica, se observan en todas las clases sociales, tratándose de religión nadie tiene inconvenientes, aunque cada estrato social tiene sus espacios. Las reuniones son entre *iguales*, Sin embargo en la danza y el canto todos encuentran la manera de compartir sus experiencias místicas con el resto de la colectividad.

En la observación participante, como técnica permanente en el trabajo de campo, se ha podido apreciar el afán reiterado de los que se identifican en ellas, a reevaluar y enaltecer los aspectos integradores y constitutivos de las culturas negras del Caribe, puede decirse que esta actitud es un rasgo que integra el perfil socio-cultural del insularismo caribeño. Aquí también se puede pensar que, como en casi todos o en todos los países latinoamericanos, esta preocupación o *laberinto de la soledad* en que vivimos, obedece mayoritariamente a la psicología y actitud del colonizado. De aquellos que, como bien mencionan Paz y Fanon, aún padecemos de los síntomas y del estigma de sentimos “los otros”, de ser parias y nómadas de nuestras propias identidades socio-culturales y de mantener las “gríngolas,” que sólo nos hacen mirar hacia la metrópoli y a la “gran civilización occidental”.

Dentro de una clasificación puramente arbitraria, prejuicial y etnocéntrica, las culturas occidentales han sido consideradas como las más “evolucionadas” y han obtenido en términos más absolutos un rango y categoría más elevado que las no occidentales. Entre éstas están las africanas, en posición de “inferioridad” y “retraso”, que abarcan todas sus manifestaciones culturales, incluyendo, como es lógico en el prejuicio, la religión. Precisamente, ha sido en el plano de lo religioso donde las esferas dominantes han justificado su estereotipada y racista visión de las religiones de origen africano. Calificadas de “paganas”, “diabólicas”, “idólatras” o “fetichistas”; algunas fueron reagrupadas bajo el epíteto de “brujería”, esta clasificación se asocia a las más negativas e “incivilizadas” prácticas, de enconado repudio, si no de persecución y prohibición constante.

La subcultura de dominación, altamente influenciada por nuestra herencia hispana y los patrones de vida norteamericanos y europeos, asimilados en nuestras culturas caribeñas como patrones de un proceso de aculturación y asimilación, denominan a los creyentes de estos cultos afroamericanos como gente atrasada, envuelta en ritos orgiásticos o con profundos disturbios emocionales. (Alegría, 1976:). La vieja manipulación e instrumentalización de los argumentos religiosos para fomentar los valores estereotipados y etnocéntricos del racismo y la discriminación o prejuicio racial, lleva una larga historia a cuestas en la evolución de la humanidad. Sin embargo, la antigua y perpetuada noción de que los pueblos y las culturas autóctonas africanas carecen de historia y son sólo oscuras fuentes de “salvajismo” y “atraso”, ha sido contrarrestada por la continua, amplia y profusa evidencia empírica que emerge como resultado de los estudios africanos y afroamericanos.

Precisamente, y debido al enclaustramiento y ostracismo a que han sido sometidas las religiones africanas; la concepción y el prejuicio del *ethos* occidentalista ha limitado, deformado y mutilado —en la mayoría de los casos— nuestra visión totalizadora y estereoscópica sobre la esencial función pragmática y la rica visión filosófica de estas *cosmogonías*, en donde lo vital resulta ser el conflictivo y mutante *aquí y ahora* del momento presente.

Una de las características de las religiones y cultos de origen africano, en el marco de América y el Caribe, que precisamente ha propiciado la transculturación y el sincretismo ha radicado en la tolerancia, flexibilidad y la carencia de presiones externas hacia el individuo que lo fuercen o que le exija observar y comportarse con una debida conducta religiosa. (López-Valdés, 1990:)

Si quieres saber lo que soy
Si quieres que te enseñe lo que sé,
Deja momentáneamente ser lo que eres
Y olvida lo que sabes.

Tierno Bokar

“El americano negro vive en dos mundos, cada uno dotado de sus propias reglas; se adapta por una parte a la sociedad que le rodea, pero mantiene vivos en cambio, en otro terreno, las religiones de sus antepasados.”

Roger Bastide

Cuando se habla de creencias religiosas afroamericanas se trata de religiones — aunque vinculadas al mundo sobrenatural— que no poseen una escatología definida, que no persiguen, ni imponen, como meta principal, una recompensa para los creyentes en el mundo de ultratumba, sino todo lo contrario, una vida mejor en el aquí y el ahora del mundo terrenal; dando así solución a las diversas situaciones conflictivas que surgen desde el seno de la vida misma. En muchos de los cultos afroamericanos, si el individuo no cumple con sus obligaciones hacia sus deidades, debe prepararse a recibir su castigo. Lo verdaderamente fundamental no estriba en la conducta social del individuo en su grupo, sino en cumplir cabalmente con los compromisos hacia las deidades para, de este modo, poder contar siempre con su apoyo y protección.

En este aspecto tan primordial la cosmovisión del fenómeno religioso africano es, pues, diametralmente opuesta a su contraparte occidentalista (catolicismo ortodoxo). A través de las deidades el creyente se afirma en actos de devoción, porque es, ineludiblemente, a través de la concertación y la conciliación con las fuerzas *vivas* de estas potencias numinosas que la vida terrenal del individuo habrá de transformarse y tomarse, cuantitativamente y cualitativamente, en algo mucho mejor. Cabe señalar el hecho de que, en una gran mayoría de los cultos de origen africano, el elemento de la compulsión o la obligatoriedad impuesta por el sistema, es ajena a la práctica religiosa misma. Como bien nos señala López-Valdés:

La gran masa de personas que posee creencias asociadas a las religiones de origen africano no son practicantes habituales; sólo acuden a los oficiantes en demanda de ayuda espiritual en determinadas circunstancias y sus prácticas asumen un carácter íntimo que refleja la supuesta relación personal entre el sujeto y las deidades o las fuerzas que estas encarnan. (::::)

En la dimensión de los *fieles* o *creyentes* cada uno de los componentes integrantes de su sistema o cosmovisión religiosa constituye una vía de acceso hacia la comunicación con el mundo de sus antepasados, las diferentes divinidades, sus muertos y en consecuencia lo mágico y lo sobrenatural. A un mismo tiempo otro eje de comunicación existe y gravita inversamente, pero complementariamente al eje de *lo religioso-sobrenatural*, éste lo constituye la esfera de lo “social-religioso”, implicando en ello todas aquellas relaciones intersociales que se producen como consecuencia directa e indirecta en la participación, activación y actuación de la manifestación religiosa.

Se podría decir, por una parte, que la *espiritualidad* del negro africano constituye el *alma* misma de su religiosidad. Ésta reside, sobre todo, no solamente en la emoción *mística*

(estática) que le procura su creencia, sino, más bien en la *actitud activada, la funcionalidad* y el *sentido* que otorga al diálogo entre el hombre y lo invisible.

Es precisamente en esta traducción tan vital del mito, los cultos, lo ceremonial y lo ritual donde la conjugación de los signos y sus significantes esenciales se nos escapa, eludiendo nuestro tan caracterizado raciocinio occidental de corte puramente intelectual y ético. Esta misma espiritualidad del africano sea, quizá, el instrumento más accesible de que dispone el hombre de realizarse a sí mismo, “no con el concurso de la divinidad, como estaríamos inclinados a pensar, sino por un esfuerzo a veces consciente, a menudo inconsciente, de la humanidad que lleva dentro de sí. (Zahan, 1980)

Esta *actitud* del hombre frente a lo invisible es uno de los elementos característicos más fundamentales en las religiones tradicionales africanas. Parte integral de esta *esencia* de la espiritualidad africana, consiste, pues, en el sentimiento y disposición creativa que tiene el ser humano de considerarse a la vez como imagen, modelo y parte integral del mundo, en cuya vida cíclica se siente profunda y necesariamente inmerso.

Tal y como apunta Dominique Zahan:

No es para “agradar a Dios” o por amor a él por lo que el africano “reza”, implora y hace sacrificios, sino para realizar su mismidad y el orden en que se encuentra implicado. (Zahan, 1980)

Animismo

Sin que se pueda hablar de uniformidad en el animismo africano existe una serie de elementos que lo constituyen, de ellos, muchos de éstos se perdieron en el proceso de transculturación. Algunos de sus rastros sirven para confirmar la hipótesis de una base común en el animismo.

La religión de los africanos como sistema de creencias es el animismo. Los seguidores creen en un Dios supremo y omnipotente, al que no se puede invocar directamente pues está más allá del alcance de los humanos. La naturaleza tiene fuerzas que actúan como intermediarios entre el plano divino y el plano humano, como los espíritus y los genios bienhechores y malhechores, los genios del agua, la selva y otros elementos de la naturaleza, los espíritus de los ancestros a quienes hay que consultar y rendir culto; todos estos intermediarios tienen sus símbolos materiales que los representan e invocan. También hay entre los humanos quienes están destinados a manejar las fuerzas sobrenaturales, sea consultándolas, dirigiéndolas o interpretándolas. Cada grupo tiene adivinos, sacerdotes de los cultos, hacedores de talismanes, magos, brujos, etcétera.

El animismo tiene la función social de integrar al individuo en su grupo, a su pasado, en su contexto ecológico. Esta religión inspira toda la creatividad que se simboliza en las esculturas, máscaras y objetos de uso ordinario que ritualizan el ciclo vital.

La importancia que la religión tiene en hace de ésta una fuerza muy poderosa, ya que es a la vez memoria ancestral, cohesión social y, en última instancia, identidad moderna. A pesar de los cambios que se han sucedido en el medio físico y en los hombres de este continente, el espíritu religioso persiste en el fondo de todo africano en relación a su fidelidad y a la necesidad de conservar sus creencias, como parte de su identidad, de su dignidad y de sus propios valores.

La creencia en seres espirituales, la “definición mínima de religión” como se le ha llamado, es la suposición de que todo cuanto existe tiene un alma, atribuyéndoles una personalidad; así los humanos pueden hablar con el sol, las estrellas, las plantas, los

animales, las montañas o los ríos. También se les puede invocar y pedir el favor de su poder en beneficio de los humanos, en función de esa fuerza vital que anima a todo lo que existe.

Asociado al animismo encontramos el llamado “fetichismo”, señalado como todo aquello que se relaciona con la religión autóctona en. Este término es una derivación de la palabra portuguesa feítico que designa un objeto de culto hechicero al que se le atribuyen poderes naturales. Los colonizadores portugueses designaron con este término a todos los objetos de los rituales africanos. Respecto a la existencia de objetos cargados de poderes o adorados como tales por los africanos, se ha dicho:

Carl Einstein y otros yerran (...) cuando dicen que una estatua representativa de un dios es, a los ojos del africano, la divinidad misma. (...) Una estatua africana, un ídolo o fetiche (esto es, un artefacto) no es un dios. El africano no talla dioses que lo controlan a él, sino imágenes que él controla (...) Todos los llamados “fetiches”, cuando se analizan a fondo, resultan ser imágenes votivas; la imagen en sí no es nunca venerada como divinidad.

Algunos autores han visto en el animismo un rasgo común en las religiones de tropical. Las variantes se dan en las prácticas: ritos, cultos, ceremonias e instituciones. Puesto que el animismo es considerado como una forma elemental de religiosidad, de que se derivan las formas más complejas o “verdaderas religiones”, podemos pensar que su modificación o evolución es paralela a la evolución de las diferentes etapas del desarrollo social. De acuerdo con esto, el animismo se encontraría también en otras culturas, además de las africanas; en occidente sabemos que existe la tradición o la creencia tradicional de la multiplicidad de las almas. Los bambara de Malí, los akan de Ghana y los fon de Dahomey son tres de las tribus de occidental que sustentan esta creencia.

Pero precisamente porque el animismo es la base del pensamiento religioso de todas las civilizaciones, comprendidas las africanas, no podemos ceñir ninguna religión a esta creencia; si bien no hay una sola que esté libre del animismo, este concepto puede estar presente en una cultura que, a su vez, ha desarrollado formas más complejas.

El alma, que habita todas las cosas y todos los seres existentes, es, en un determinado momento, el espíritu. El proceso de espiritualización de la naturaleza y del hombre es, tal vez, el mismo de la animización precedente. Los dos consisten en investir todo lo que existe de propiedades supersensibles, que conservan huellas de su naturaleza material visible o perceptible en los ritos.

Durante una ceremonia o un rito es cuando cobran especial significado algunas partes del cuerpo o algunos objetos especiales, símbolos e incluso residencias mismas del alma, según la idea de que esa parte de la persona tiene un receptáculo. Esa sustancialidad no se pierde y permite, en un momento dado, reconocer los malos espíritus y defenderse de ellos. Los kpelle de Liberia lo hacen rodeando sus casas con cuerdas de fibras. Entre los diola se le rinde culto al espíritu omnipotente que reside bajo su piedra, oculta bajo la tierra. Entre los yoruba de Nigeria, el alma reside en la cabeza; cualquier parte del cuerpo se puede perder pero cuando se pierde la cabeza el alma queda extraviada, a menos que se hagan ceremonias especiales para rescatarla. Antiguamente, las efigies de los soberanos tenían, seguramente, la función de preservar entre sus súbditos el alma de sus soberanos. Este pueblo efectuaba también segundos funerales en los que se ataba un cuerpo de madera o de otro material perecedero a la cabeza fundida en bronce del gobernante muerto y enterrado. Se prendía fuego al cuerpo y se conservaba la cabeza como señal de la inmortalidad del alma.

Otros autores han dado una amplitud al concepto animista de ciertos pueblos africanos, interpretando esta creencia como la fuerza vital que anima todas las cosas en

mayor o menor medida y que corresponde al valor supremo que debe cuidarse, asegurando su permanencia mediante prácticas religiosas. La vida y la muerte son —como dijimos al principio— la abundancia o la carencia de esa fuerza vital que se concentra en puntos vitales del cuerpo humano; éste los trasmite a los objetos que pertenecen a una persona; la fuerza vital se trasmite también con gestos y palabras y los efectos son tanto más poderosos cuanto que la emisión se efectúe en una ceremonia o en ritos especiales. Puesto que el culto animista pertenece a diferentes pueblos en, podemos hablar de religiones animistas que son propias a un grupo o tribu y que no tienen como finalidad la de extenderse más allá del número limitado de individuos, a quienes corresponde el cuerpo de ritos y creencias en las que se basa el culto. Se trata de aquello que le es particular a ese grupo, lo que les es propio o lo que considera único, porque sólo sus miembros pueden participar en él. El animismo, pues, es una forma mística de tribalismo y también de ritualismo; lo más importante es la forma en que se efectúan los sacrificios y las plegarias. La plegaria es utilitaria ya que a través de ella el hombre pide prosperidad, salud, fecundidad en animales, plantas y mujeres. Cuando se pide mucho, se agradece mucho. Cada año, las fiestas de agradecimiento son grandes, para celebrar las cosechas, los nacimientos, etcétera. Estas fiestas se celebran con frecuencia.

Hemos señalado que dios es la referencia de toda ética individual y comunitaria y la moral es transmitida por los ancestros; en el animismo no está contenido el código moral de los hombres. Para entender esto es necesario indicar que un pueblo que cree en dios tiene, a su vez, un panteón de ancestros que le proveen de una serie de códigos y leyes morales. Este mismo pueblo tiene creencias animistas con sus correspondientes cultos, formando todo ello un sistema de pensamiento de creencias y de prácticas religiosas que constituyen el complejo ideológico de esa sociedad.

El animismo, pues, no es fuente de moral de una comunidad, ya que la regla que norma toda conducta es la que define como bueno aquello que es bueno para la sociedad y malo lo que es malo para ella. Esta regla está dictada por la costumbre, constituye un acuerdo colectivo, forma parte de los acuerdos tácitos entre los miembros de un clan o una tribu y es relativa solamente a ese clan o a esa tribu. Naturalmente la religión impone algunas prohibiciones, sobre todo aquello que no se debe hacer porque ofende a los dioses; hay reglas y leyes que deben observarse para respetar las relaciones sociales.

El animismo forma parte de la concepción del mundo. Como ya dijimos, los africanos consideran que el universo no es puramente material, sino que existe una fuerza inmaterial que concurre para su equilibrio y su estabilidad: esta fuerza es la que se llama “fuerza vital”, que existe en todo como componente parcial de cada persona, animal, planta o cosa; dicho de otro modo, las estrellas, la tierra, las rocas, las plantas, los hombres y los ríos, son un complejo de fuerzas vitales regidas por una red de fuerzas opuestas, unas contra otras, en equilibrio. En un universo como éste el mal aparece como la ruptura del equilibrio debida a un mal físico o un mal moral que pueden venir de actos antirreligiosos o antisociales: sacrilegios, asesinatos, etcétera, desatan la cólera de los genios, de los espíritus o de los dioses de la naturaleza. El equilibrio roto sólo se puede restablecer mediante la manipulación adecuada de la fuerza vital que saben practicar los especialistas conocedores de la dinámica de esa fuerza.

Evidentemente, si la fuerza vital se encuentra en todas partes, tanto en los animales como en las plantas y hasta en los minerales, algunos tienen más fuerza que otros. Por ejemplo, un árbol es más fuerte que una espiga; un león es más fuerte que una rata de campo; un genio es más fuerte que un hombre. La cantidad de fuerza vital contenida en cada parte del universo es variable y no siempre corresponde al tamaño de las cosas, los hombres, las plantas o los animales. Una parte del cuerpo de un hombre puede contener tal cantidad de fuerza vital que rebasa la que tiene, por ejemplo, una roca inmensa; la fuerza

vital tiene un lugar de residencia particular: se encuentra en la sangre, de ahí los sacrificios de animales que consisten principalmente en ofrendarla.

Cuando se hace un sacrificio el momento más importante es cuando los oficiantes hacen correr la sangre del animal sacrificado, al principio es roja pero oscurece inmediatamente, se evapora y despiden un olor característico; a medida que la sangre abandona el cuerpo, éste se inmoviliza. La vida, la fuerza vital se va y se evapora con el principio vital que se encuentra en la sangre. Con la participación de los oficiantes de los sacrificios se interviene en la vida del mundo, en la del universo y en la de la sociedad; con la sangre que tiene la fuerza vital se restaura el equilibrio y se apacigua a los dioses o a los genios ofendidos. De acuerdo con esto, los yoruba creen que las mujeres tienen el poder de retener en sus cuerpos la fuerza vital de su sangre, puesto que con ella forman otros hombres a los que darán vida.

Tenemos que reconocer, por lo tanto, dos partes en esta insustancialidad de todo lo que existe en el universo: una, que es el alma o espíritu y otra que consiste en la cantidad de fuerza vital que posee y que, en los seres animados, tiene su morada en la sangre.

Ahora bien, se piensa que en cualquier religión animista el hombre posee dos o más almas. Una de ellas es la que dios deposita en el seno de la madre; es la chispa divina que todo hombre lleva en su alma. A su muerte, el alma regresará a dios, igual que la chispa regresa al sol, el hogar universal de la vida.

El hombre tiene también un alma de fuerza en la que reside la fuerza vital: es la que le da fortaleza, inteligencia, iniciativa y la que le permite el triunfo en su oficio, ocupación o trabajo; es también la que le da suerte. Ésta se queda con el cadáver cuando el hombre muere y permanece en el esqueleto, en la tumba; es a ella a quien se reza y se pide ayuda, puesto que es la que, de hecho, está dotada de poder. La tumba no está vacía. Hay algo que queda del difunto. Esta alma de fuerza vital es la que se invoca en el culto a los ancestros. Todos los africanos animistas creen en la reencarnación. La fuerza vital es la que se reencarna: la de un ancestro que reencarna en un niño que acaba de nacer. La de un hombre de la familia puede reencarnar inmediatamente o esperar un cierto tiempo antes de reintroducirse en otro cuerpo vivo. También existe la creencia de que la muerte nos lleva a otra vida, mejor y más dulce al parecer, para ir al poblado de los ancestros en donde reencuentran a aquéllos que les han precedido en la muerte. ¿Dónde está este lugar?: algunas veces del otro lado del río, otras en el occidente; la verdad es que no tiene ningún interés su ubicación, lo importante es que existe en el ánimo de la gente.

Los ancestros reviven de cierto modo en su fuerza vital, pero hay una parte de ellos que también revive, si no, ¿de qué otra manera se les puede invocar, hablarles y pedirles que intervengan con dios? El ancestro es algo más que la fuerza vital que queda de los muertos, algo que exige, para que la plegaria sea eficaz y se le ofrezca un sacrificio, un sacrificio de sangre. La sangre de un animal permitirá al ancestro fortalecerse y convertirse en un intermediario más eficaz entre sus descendientes y los dioses. Casi siempre las peticiones se dirigen primero a los muertos, porque “es mejor dirigirse al servidor, antes de hablar con el jefe”. Los muertos sirven de intermediarios para entrar en contacto con los grandes dioses y, muy raramente, con el dios creador que dispensa la vida. La fuerza vital se convierte en la primera y más preciada propiedad del alma; hay casos en que se puede acumular en ciertas personas o en determinados lugares. Los fang de Gabón consideran que hay una fuerza que circula llamada *evur*, no todos la tienen al nacer, pero la pueden recibir después. Los pigmeos llaman a la fuerza vital *megbe*, se localiza en la sombra y en la sangre. Cuando un hombre muere deja su fuerza vital a su hijo mayor, que la recoge con la boca cuando el padre lanza el último suspiro.

Los dogon también creen que la *nyama*, o fuerza vital, reside en la sangre del hombre y de los animales, aunque en términos más amplios el *nyama* está distribuido en todos los animales y vegetales, en la naturaleza y hasta en los seres inmortales. Otros pueblos del Congo llaman *elima* a una fuerza que reside en la vesícula biliar o en el hígado y la poseen los ancianos y los hechiceros.

En el Sudán occidental, en general, se cree que cada individuo tiene dos principios anímicos: el *ny*, que es el alma, y su doble el *dya*. Los recién nacidos heredan el *ny* y el *dya* del último difunto de su grupo. El *ny* viaja durante el sueño y el *dya* es su sombra y su reflejo en el agua. Otros dos principios anímicos componen la persona, según los sudaneses: el *tere* es el factor de equilibrio en una persona y se convierte en una fuerza temible cuando se perturba; el *wanzò* es la fuerza impura que se debe expulsar en las ceremonias de iniciación.

Aquí, también, es la sangre la que nutre los altares por ser el vehículo de la fuerza vital. Cuando el hombre muere sus elementos anímicos tienen un destino diferente: el *dya* va con dios, el *ny* se queda en el altar familiar y el *tere* se convierte en *Nyama*; los dos primeros regresan cuando se reencarnan en un recién nacido. Los mandingo creen que todos tenemos una sombra y un principio de vida: *da* y *ni*, cuando alguien muere su *da* permanece en la casa esperando que se cumplan los rituales funerarios, después de un viaje muy largo se une al *ni* que ya está en el cielo.

Entre los fon de Dahomey se cree que todo hombre posee cuatro almas: la sombra opaca, la sombra clara, el espíritu tutelar, que es el que se reencarna, y el alma invisible que, al volver dios, produce la muerte. Los lobi, los kpele y los bimba, al igual que los bambara de Malí, temen mucho a las almas de los difuntos; solamente los hechiceros hablan con ellos. En el momento de un entierro se le promete al difunto que los sacrificios en su honor se efectuarán a cambio de que el muerto no les moleste.

Otros pueblos que creen en la existencia de varias almas son los que habitan la Costa de Oro, como los ashanti, que piensan en cuatro principios anímicos: el de la sangre de la madre, que cada hijo posee y que a la muerte se reencarna en alguno de los familiares de ésta; otro que procede de la rama paterna y que en la muerte regresa a ella; el tercero que es otorgada por dios y a él regresa y el cuarto que corresponde a cada uno individualmente y que marca el carácter. Esta alma no se reafirma sino hasta después de la iniciación de la pubertad, cuando el niño deja de serlo e ingresa al mundo, conociendo ya el principio del bien y del mal.

El artesano ashanti ofrece un huevo al árbol odum antes de cortarlo, advirtiéndoselo y diciéndole: “Voy a derribarte y a tallarte; no me hagas sufrir daño”. Así mismo, el ejecutante del tambor, antes de tocarlo en las ceremonias, habla con el espíritu del cedro con el que se hizo el tam-tam diciendo:

El espíritu del Cedro

El que toca el tambor del creador anuncia
que él mismo lo ha hecho para levantarse
como el canto del gallo al amanecer.

A vos nos dirigimos, y vos nos entenderéis. (Forde, 1959:)

Es conveniente hacer de paso una referencia al totemismo en este apartado dedicado al animismo porque, en ocasiones, se han confundido ambos. El animismo es una actitud claramente religiosa que adjudica a todo lo existente un alma. El totemismo es la creencia en una relación existente entre los hombres, más bien entre un grupo de parentesco y una especie animal. La relación totémica también relaciona a un clan con una especie vegetal. El tótem no es el ancestro del clan, sino el emblema viviente del mismo; el hombre se

identifica con su tótem y esta identificación es la revelación africana de la continuidad del mundo de los vivientes.

Concluiremos este apartado con dos señalamientos: el primero es que el animismo varía considerablemente de un grupo a otro en sus prácticas, aunque compartiendo los elementos esenciales en cuanto a las representaciones colectivas; y el segundo, que ninguna de las religiones africanas se limita al animismo. Los africanos no son más animistas que los cristianos, los musulmanes o los judíos.

El culto a los ancestros

El culto a los muertos es uno de los temas dominantes en las tradiciones africanas. Pueden verse en los museos europeos las numerosas figuras de los ancestros africanos porque durante mucho tiempo fueron interpretados como dioses o fetiches adorados por los “ingenuos primitivos”.

Desde luego no todas las estatuillas que representan al ser humano son figuras ancestrales; algunas son la sustitución de un niño muerto y otras sirven para la adivinación y la magia.

Los ancestros aparecen frecuentemente en las esculturas de los pueblos agricultores de la selva atlántica y de la ecuatorial, donde se sitúan los principales centros del “arte negro”. En las sociedades agrícolas los lazos con los antepasados son fundamentales; afectan los nexos tribales, actuando sobre los modelos de comportamiento, aún en los niveles individuales; por eso hemos dicho que los ancestros son los que dictan la moral individual comunitaria. Incluso, la estructura social con sus divisiones de clanes, linajes y familias encuentra su sentido sagrado en las genealogías, que culmina siempre en el mundo de los antepasados.

Este dominio del tema ancestral en la producción plástica africana representa una realidad existencial profunda: cada africano es lo que es, de acuerdo a su pertenencia a una familia primero, como miembro de un linaje después y, en fin, como descendiente de un ancestro. Este ancestro representa, además de origen de vida y prosperidad, la memoria genealógica común, el punto fijo de referencia en el culto familiar, el que recibe las invocaciones y las ofrendas cotidianas de un poco de bebida o de comida. La producción estatuaría tiene la función de representar a los ancestros en los altares de los difuntos. A través de sus reproducciones podemos conocer la imagen que los africanos hacen de sus ascendientes, del lenguaje complicado en las formas, de los estilos propios de cada pueblo y de la importancia que tienen, en estas imágenes, los elementos simbólicos. Las estatuas de los ancestros son el símbolo de seres más poderosos y más fuertes y, aunque tienen dimensiones pequeñas, dan una impresión de monumentalidad y de intensa vitalidad. Son el reflejo del vínculo complejo entre los vivos y los muertos, que adquiere una importancia especial entre los pueblos agrícolas que tiene como matriz a la tierra, de la que obtienen también el alimento y el asiento de su sedentarización. Muchas de las guerras de independencia contra el dominio europeo tuvieron este móvil semirreligioso: recuperar la posesión de la tierra que pertenecía a los antepasados, legítima herencia que abarcaba el derecho de habitar ese suelo y de cultivarlo, cuidando que no se convirtiera en propiedad de nadie en particular, sino de mantenerlo como propiedad colectiva de linajes, familias, clanes o tribus. Aún hoy en día estas tradiciones, que significan el reconocimiento fiel al pasado, están siendo renovadas para apoyar los programas de liberación como respuesta al colonialismo cultural, político y religioso de las potencias europeas.

La fuerza serena de los ancestros fundadores de las familias, los linajes, los clanes o las tribus, se manifiesta en el valor de la virilidad y de la fecundidad que se exigen en las ceremonias del culto que se les rinde, en las mismas tradiciones orales que cuentan sus

historias y en la intervención constante que hacen en la vida de sus descendientes. Este conjunto de hechos convergentes muestra el arraigo, en la vida cotidiana, de las ideas sobre los ancestros y las raíces mismas de estas ideas, que no son fortuitas sino que explican, en el nivel de las representaciones colectivas, la experiencia de quienes consideran que la vida es imposible sin la solidaridad de su linaje. En esta práctica se van tejiendo los valores éticos y sociales en los que se basa la vida: la moral tradicional se renueva eficazmente a medida que los lazos de parentesco son fielmente observados e incrementados en los altares, que reconocen una genealogía en la que los ascendientes son numerosos y los descendientes se mantienen unidos.

En forma individual, cada persona puede comunicarse con sus ancestros a través de los sueños o de los sistemas adivinatorios que existen para tal propósito. Se puede averiguar si son instigadores de las enfermedades que se sufren y a quién debe consagrarse la ofrenda para obtener el favor deseado.

Plegaria que dice el tío de un niño enfermo de la tribu thonga:
Ustedes, los dioses y ustedes (nombre de los muertos),
He aquí vuestra ofrenda
Benedicid este niño, hacedlo vivir y crecer;
Hacedlo rico para que pueda matar un buey para nosotros.
Vosotros no servís para nada, vosotros los dioses, nos causáis
sólo penas.
Pues aun cuando os presentamos nuestras ofrendas, ¿no nos escucháis?
¡Carecemos de todo! Tú estás encolerizado, lleno de odio,
¡No nos haces ricos!
¡Todos aquellos que triunfan y logran sus propósitos con la ayuda de sus dioses!
¡Ahora nosotros te hacemos esta ofrenda!
Llama a tus ancestros; llama también a los dioses del niño enfermo,
Ya que las gentes de su padre no robaron a su madre.
¡Venid pues aquí al altar!
Comed y compartid este buey según vuestra sabiduría. (Suret-Canale, 1965:)

También entre los ancestros se pide solidaridad, siendo ésta la condición principal para que las cosas de los hombres sean éticas y duraderas. En las sociedades de guerreros, los ancestros de rango real son los jefes verdaderos y su voluntad rige los asuntos públicos. Son ellos los que controlan el desarrollo de los ritos, de la observancia de las costumbres y el respeto a los tabúes; también bajo su control los culpables son castigados, envían enfermedades, detienen las lluvias, secan los campos, mandan plagas entre animales y plantas. Por esto, los hombres deben ofrendarles y pedirles, y a través de los sacrificios consiguen apaciguar su cólera y lograr su ayuda. Los sacrificios se efectúan, según las circunstancias, como preparación de un ritual, propiciación de un bien, reparación de una falta o agradecimiento aun favor acordado por los ancestros.

La veneración por los viejos tiene, en negra, un significado cercano a la que se les tributa a los ancestros y los patriarcas son considerados como los más próximos a éstos; tienen una condición sobrehumana. Cuando un anciano pasa los demás se arrodillan, ya que en él ven a aquél que está próximo a la muerte; es ya un intermediario entre los vivos y los ancestros desaparecidos, teniendo un valor excepcional para todo el grupo que depende de las energías controladas por los mismos ancestros. En algunos casos, cuando el anciano que muere es un dignatario, su muerte se oculta hasta que su sucesor es entronizado solemnemente; se anuncia que el viejo venerable está a punto de emprender el gran viaje y no se suspende ninguna de las ceremonias ni de los asuntos públicos.

Los ancestros de noble rango son los que el mito presenta como los fundadores de las dinastías; poderosos héroes civilizadores, en muchos casos se llegan a confundir con la divinidad suprema por sus atributos de ejecutores y de primeros progenitores, inventores de los alimentos y capaces de realizar la creación de todo cuanto existe.

En las regiones selváticas se ha extendido la leyenda del ancestro cazador, que funda no sólo el primer poblado, sino el que hereda para su clan los secretos de la caza. Las colectividades de cazadores erigen altares en su honor en medio de la maleza, sin que constituya un verdadero culto organizado.

El rol de intermediarios que les ha sido conferido a los ancestros tiene una larga trascendencia entre otros aspectos ceremoniales de la cultura. El africano tiene la tradición de tener un intermediario que le sirve en todas las circunstancias, sea quien sea su interlocutor: un marido polígamo escoge a su primera mujer para darle órdenes a sus otras mujeres; o a su hijo mayor, para dirigirse a sus otros hijos. Los mensajes no se transmiten casi nunca directamente, sino que se escoge a un intermediario que llevará, a manera de tercero, el encargo del interesado. Pero en el caso de los secretos personales como son, por ejemplo, las dolencias físicas o morales, son los ancestros los encargados de pedir alivio a los dioses intermedios o al dios supremo; muchas veces, incluso se usan objetos (“fetiches”) como instrumentos que reciben o transmiten el pensamiento y las palabras. En todo caso los intermediarios tienen que tener también un poder intrínseco.

En, como en Occidente, la muerte es poco comprendida y se tiene que explicar mediante un ritual largo y complicado. Si la explicación de la muerte no es más satisfactoria que la que se da en otras culturas, la integración de la muerte en una concepción global de la vida parece haberse logrado entre los pueblos negros. De hecho, la intensidad con que se resiente la muerte de todo lo que ha estado vivo, animales, plantas y humanos, causa reacciones equivalentes que generan otros tantos rituales. Los pastores sufren la muerte de su animal preferido de la misma manera que los selváticos la pérdida de sus bosques; los agricultores preservan su medio natural, tanto como los habitantes de la costa respetan la vida que reciben del mar. En la visión africana la misma fuerza vital mueve a todo lo que vive se pierde cuando abandona su receptáculo material, pero esa fuerza vital continúa existiendo después de la desaparición de los seres vivos que la contuvieron. Los espíritus de los difuntos son un estado subterráneo cuya fuerza depende de que la mantengan sus descendientes. Mientras los que están en la tierra alimenten los altares la presencia de los difuntos se mantiene, por esto cuando los muertos se sienten desatendidos envían enfermedades y contratiempos a manera de reclamos. Para un africano es una tragedia morir sin descendientes puesto que no tendrá a quien llamar después de muerto, nadie renovará su memoria y el olvido lo anulará del mundo de los vivos.

Los ritos funerarios deben asegurar un funeral apropiado para el difunto, para que su espíritu quede satisfecho en esta última transición que los introduce al mundo de los espíritus. En el entierro del cadáver se expresa el dolor por la ausencia del ser amado, a veces se ofrecen sacrificios a los espíritus y en los funerales de los soberanos llegan a hacerse sacrificios humanos. Después del duelo, en el que se suspenden las actividades profanas, siguen las danzas y el regocijo, la socialización de la muerte permite al africano aceptarla porque, aunque hace desaparecer a un individuo, no afecta a la existencia del grupo.

CAPÍTULO 6

LOS PILARES DEL RITUAL

Los pilares del ritual

En sociedades donde la tradición oral constituye la fuente primaria del saber el tambor ha sido siempre utilizado por sus integrantes como instrumento, medio y forma de comunicación y aprendizaje. Su existencia, por lo tanto, ha estado ligada a esos hombres desde tiempos inmemoriales. Por otro lado, en estas sociedades se postula una visión religiosa del mundo donde el comportamiento del hombre consigo mismo, como con el universo que lo rodea, es objeto de una representación ritual que se manifiesta a través de cantos, danzas, bailes, gestos y sonidos.

Es por ello por lo que, en cada uno de los momentos significativos en la vida del hombre de las sociedades de tradición oral, el tambor ha sido el más fiel exponente de su estado emocional: al hacer rogativas a los dioses; al comunicarse con sus antepasados; al enviar mensajes al amigo; en los momentos de duelo, durante la celebración de las fiestas y en los rituales de iniciación.

Durante siglos, el tambor fue en las sociedades africanas oráculo, grito de guerra y cronista de la vida comunitaria. Su mensaje era un sonido, constituido por fórmulas percusivas, cargado de historia. A través del tambor se narraban las luchas heroicas de los viejos jefes y se recitaban cantos de alabanza a la naturaleza.

Así llegó este tambor a América, allá por los años 1500, poco más, poco menos. Vino con los esclavos africanos hablándonos de , de sus múltiples creencias, de su variada música y de lo peculiar de su vida colectiva. Aquí se quedó y, como el esclavo africano, se adaptó, murió y renació, multiplicando sus formas, gestando nuevos sonidos, narrando nuevas historias y recitando nuevos cantos.

Es de esa manera como reaparece, junto al esclavo negro, en la América de los cañaverales y de los cultivos de algodón; dentro de las plantaciones de cacao y de café; en los ingenios y en las minas; en los platanales y en los estancos. Durante los bailes, única diversión lícita del esclavo, el tambor cumplía variadas funciones: por parte del amo, servía para descargar las tensiones del esclavo, agobiado por el duro trabajo de la plantación; por parte de los esclavos, permitía venerar a los dioses, viejos y nuevos. Allí se alimentaba la remota idea de regresar a y al mismo tiempo se cultivaba la lejana esperanza de comprar, algún día, la libertad.

Sin embargo, las condiciones mismas de la esclavitud produjeron deslazamientos estratégicos en la función primigenia del tambor. Se aprovecharon las fiestas que autorizaba el amo para encubrir los intentos de fuga de los esclavos. Así, en el momento acordado por los involucrados, aumentaba violentamente el "repiqueteo" del tambor, acompañado por gritos, lamentos y peticiones de los participantes a los dioses venerados en el baile. Con el llanto y los gemidos se cubría el ruido producido por el que huía, mientras que el retumbar de los cueros y la madera indicaba al fugitivo la distancia que lo había separado del barracón.

De igual manera, durante los períodos de conspiración, alzamientos y fugas masivas, los esclavos se entendían transmitiendo los mensajes de lucha, de una hacienda a otra, de un cumbe a una hacienda, o de cumbe a cumbe, a través del son de sus tambores.

El resultado de todo lo anterior significó, en gran medida, que las autoridades coloniales y los dueños de plantaciones, solicitaran que se prohibiera el toque de tambor por los esclavos, por ruidosos, propiciadores de escándalos y "bailes lascivos" y "para evitar que los esclavos hagan uso de toques que ellos conocen para formar grey o para hacer reunión, ocurriendo algún acontecimiento".

Es indudable que, bajo tales disposiciones, imperantes en América durante casi cuatro siglos, el tambor modificó su función más importante como era la de comunicar, aunque en algunos sitios "...todavía invoca a los orishas en la santería y a los loas en el vudú...". Sin embargo, conservó casi intacto, en la mayoría de los lugares donde fue introducido, uno de sus más hermosos rasgos, el de aglutinar a su alrededor a grupos humanos que lo utilizan como compañía para expresar su alegría y disipar su tristeza: "Sin tambor no hay San Juan", reza un dicho barloventeño.

En Venezuela el tambor aparece en áreas donde hubo alta concentración de esclavos negros, especialmente en las zonas de Barlovento, Litoral Central, Aragua, Carabobo, Yaracuy y sur del Lago de Maracaibo. En ellas lo encontramos bajo distintas formas, tamaños y denominaciones, asociado con la celebración de fiestas, bailes y danzas religiosas.

Vemos así como, en el Litoral Central y en los estados Carabobo y Yaracuy, el Cumaco o Tambor Mayor (tambor tubular de un solo parche y casi dos metros de largo) está ligado a las fiestas en honor a San Juan, pero en el estado Lara lo hallamos asociado al culto a San Antonio.

En el sur del Lago de Maracaibo y en diferentes poblaciones de los estados Trujillo, Mérida y Lara, se ubica una batería de tambores denominada Chimbanguales, utilizada en la fiesta que se celebra en honor a San Benito de Palermo. Cada tambor, cónico y de un solo parche, recibe un nombre de acuerdo a la función musical que cumple dentro del grupo, así, encontramos al Arriero, al Medio Golpe, al Respondón, la Requinta la Media Requinta. En Barlovento, zona costera del estado Miranda donde se concentró la mayor parte de la población esclava traída a Venezuela, encontramos el Mina y la Curvata (dos tambores tubulares unimembranófonos), de grandes dimensiones el primero (1.80 m aprox.) y de regular tamaño el segundo (80 cm. aprox.), conformando una batería denominada Tambor Mina, y cuya ejecución se realiza durante las festividades en honor a San Juan Bautista. También se encuentra localizado en esta zona mirandina, el Tambor Redondo o Culo e'Puya, una batería formada por tres tambores tubulares de doble parche, y donde cada tambor tiene una denominación que varía de acuerdo al sitio donde es ejecutado: en el caserío de Birongo son llamados Pujao, Corrí y Cruzao; en la población de Caucagua los denominan Macho, Hembra Cruzao, en el pueblo de Curiepe los identifican como Prima, Medio y Pujao, aun cuando el desaparecido escritor curiepero Juan Pablo Sojo, en su novela Nochebuena Negra, los designa como Bordón, Tole y Puiao. Estos tambores, comúnmente utilizados en las fiestas en honor a San Juan, son también ejecutados en la celebración de las fiestas pascales y otras festividades locales. Es evidente, por lo demás, que allí donde estuvo la presencia activa y dinamizadora del negro esclavo y sus descendientes, allí el tambor echó raíces. Sus sonidos, solos o combinados con palmadas y cantos, continúan siendo formidables invocadores de las entidades sagradas; inductores de acción y promotores de la comunicación entre el pasado y el presente. Quizás encontremos al tambor modificado en su forma; tal vez acompañando cantos diferentes; acaso haciéndole coro al pago de promesas cumplidas por santos distintos. Sin embargo, sea Cuamaco, Mina, Medio golpe, Arriero, Curvata, Requinta, Cruzao, Pujao, Media Requinta o Respondón, el tambor seguirá siendo siempre uno en su sentido: el compañero infaltable en los momentos de conservar la conciencia de la solidaridad.

CAPÍTULO 7

LA HISTORIA DEL TAMBOR

La historia del tambor

Por J. Emanuel Dufrasne González

¡Ahí vienen los tambores!
Ten cuidado, hombre blanco, que a ti llegan
Para clavar su agujón de música.
Tápate las orejas,
Cierra toda abertura de tu alma
Y el instinto dispón a la defensa;
Que si en la torva noche de Nigricia
Te picara un tambor de danza o guerra,
Su terrible ponzoña
Correría para siempre por tus venas.

(fragmento de *Tambores intermedios del hombre blanco* Tun tun de pasa y grifería) de Luís Palés Matas)

Esta cita de la obra de Palés es impresionante por la metáfora que emplea su autor y porque afirma el estereotipo del binomio negro-tambor que se perpetúa en nuestra cultura. No se pretende decir que los negros de y de nuestro doble continente no usan tambores. Lo que sí se señala es que hay tambores en todos los continentes y que los ha habido desde antes de la Era de las Exploraciones. Esta presencia del tambor en distintas partes del mundo no obedece a influencia africana. El africano tiene y usa otros instrumentos además de tambores o membranófonos. En se manufacturan variedad de cordófonos, idiófonos, lamelófonos y aerófonos además de los tambores. También en la diáspora africana se han ido creando instrumentos nuevos con materiales, proporciones y métodos nuevos. En y en el Abya Yola el africano y sus descendientes han ido adaptándose a nuevas situaciones, nuevos ambientes y contactos con otros pueblos. En ambos lados del Atlántico el africano y sus descendientes han sido víctimas del colonialismo europeo. El contacto entre sudánicos y europeos ha propiciado el surgimiento de nuevas sonoridades, nuevas músicas, nuevos bailes y nuevos tambores.

En resumen, se aceptó la encomienda de presentar la historia del tambor repudiando el estereotipo simplista pero enfrentando el reto del estudio histórico para un tema de tradición oral.

Es muy difícil precisar fechas en el estudio del tambor. Para hablar del tambor caribeño, o abyayalense, es inevitable retroceder en el tiempo a la Tierra Madre, al Continente Padre que dio origen a la raza humana. De las poblaciones primigenias de *Homo sapiens neanderthalensis* más *Homo sapiens sapiens* surgió la raza humana actual. En el continente surgieron cinco grupos o tipos humanos (que algunos llaman razas pero el empleo del vocablo raza para denominar a los tipos físicos es contradictorio al concepto de raza humana- hay una sola raza humana). Estos son:

a) grupo corito-semítico- incluye a las poblaciones bereberes, camitas, semitas, egipcios antiguos (posiblemente a los antiguos lugares de Italia) y cuxitas o pobladores de la actual Etiopía y Eritrea.

b) nilo-saharianos- o gentes del Alto Nilo o Nilo en tierras de Sudán y Uganda actuales.

c) pigmeos- su territorio se extendía a través de los actuales países denominados Camerún, República Central africana, Zaire, parte del norte de Angola, República del Congo, Gabón y República de Guinea Ecuatorial.

d) bosquimanos-. habitantes del sur de Angola, Zambia, Malawi, Zimbabwe, Mozambique, Namibia, Botswana, Sud, Lesotho, Suazilandía, Venda y quizás otros estados nuevos del extremo sur africano.

El territorio del quinto grupo humano africano, el de los negros, se extendía sobre Senegal, Guinea, Gambia, parte de Mali, Burkina Faso, Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benin, parte del Níger Nigeria. Recalco que eso era el territorio ocupado por los negros hace 10,000 años.

Los bosquimanos, hotentotes y pigmeos son gente con características físicas que los distinguen de los negros. Son "racialmente" distintos. Sin embargo, hoy encontramos al grupo humano negro desparramado por gran parte del continente africano.

La historia del desplazamiento de los pigmeos y bosquimanos por los negros es algo que no podremos dilucidar. Los hechos de la migración, conquista, coexistencia, mestizaje, asimilación y transculturación constituye un proceso complicadísimo pero importantísimo para la formación de los pueblos africanos modernos. Estas migraciones intracontinentales e intercontinentales (considerando que, Europa y Asia están conectados) propiciaron la difusión de la tecnología del hierro y del bronce.

El neolítico alcanza a los negros alrededor del 1250 a.C. Cómo esto influye en el desarrollo del tambor es asunto de especulación- más cuando el tambor está hecho de materiales perecederos. Si con el neolítico se refinan técnicas del tallado para introducir la estética en la talla de instrumentos o herramientas- utensilios- entonces el neolítico produce mejores tambores, si los había; o es lógico suponer que con la agricultura y domesticación de animales (actividades propias del neolítico), se deja atrás la vida nómada y se producen objetos más grandes y estructuras fijas porque ya no es necesario mudarse constantemente. La edad de los metales llega a los negros sin pasar primero por una edad del bronce Los asirios llevaron el hierro a Egipto en el siglo VII a.C. Este avance tecnológico alcanzó a los negros alrededor del año 300 a.C. ¿Y qué tiene que ver esto con el tambor o con la música? Con los metales, en este caso el hierro, se pueden producir campanas. Así es que las claves africanas o referencias temporales (Nketia- time line) pudieron ser percutidas sobre el hierro o campanas cuyas concavidades propician las sonoridades más deliciosas.

Durante la Edad de Hierro, dos ramas de la familia lingüística niger-congo se desplazan por el continente. Estos son los zande y los hantú. Los bantues, que eventualmente conquistan y colonizan el oriente y suroeste del, no llevaron consigo las mencionadas campanas ni los patrones de clave. En Kenya, Uganda, Tanzania y Mozambique ni el concepto de clave ni el instrumento eran conocidos hasta la introducción de la música zaireana y afroantillana en los años del 1.950 al 1970. Volviendo a las mencionadas migraciones, los zande se situaron en territorio ahora comprendido dentro el estado de Zaire, y los bantues se dispersaron por Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial, Uganda, Kenya y Tanzania. Al avanzar los bantúes retrocedieron los pigmeos. Estos últimos- aún cazadores y recolectores en pleno paleolítico- no pudieron contener el

derrame de bantúes por todo su territorio (hoy día aún subsisten pigmeos y hablan lenguas bantúes). Ya para el 500 d.C. los bantúes entraron en Angola. Para el siglo VII d.C. los bantúes habían conquistado Angola y Mozambique, extendiendo así la familia lingüística nigercongo o congo-kordofiano, a través de un vastísimo territorio del continente. ¿Y qué relación tiene esto con el tambor? De este territorio precisamente es de donde se extrajeron la gran mayoría de los esclavos africanos traídos al Abya Yola.

Con el neolítico y la búsqueda de formas, proporciones y estética se elevan las tallas en madera para producir obras muy pulimentadas, refinadas y estilizadas. Con el advenimiento del hierro se introducen en instrumentos superiores para la talla de tambores y los métodos y técnicas necesarias para la elaboración de campanas y, posteriormente, de los lamelófonos o sonsas, instrumentos propios de y su diáspora.

El relativo aislamiento de los pueblos africanos propició un énfasis distinto en la concepción de la música. La preponderante percusión se ejecutó, y se ejecuta, dentro de un orden estricto con los complementos de canto y danza. La ejecución de instrumentos de cuerda se concibió de forma parecida a la ejecución de tambores, los ritmos percutidos se transfieren a los cuerdas basándose también en el time line o referencia temporal. El tiempo y el acento se concibieron como ciclos o grupos de impactos alternados con silencios. Durante siglos se estuvieron fraguando y coagulando claves y ritmos complementarios ideados con distintas entonaciones y alturas. Estos ritmos y entonaciones se desarrollaron bajo el fuego de las lenguas tonales africanas.

En África el tambor siempre habla. Con el tambor se imitan las entonaciones, la altura, duración y acentos del habla. Todas las lenguas de la familia congo-níge son tonales, con excepción del swahili. De ahí la gran importancia del tambor en las culturas africanas. Los pueblos del África sudánica o al sur del Sáhara desarrollaron una forma de comunicación por medio del tambor. Otros instrumentos como las trompetas pueden ser instrumentos de comunicación también, de manera similar a los tambores. Janheinz Jahn, en su libro Muntu: las culturas neoÁfricanas afirma que con los tambores los africanos desarrollaron una forma de escritura del tambor, representación del idioma más efectiva y eficiente que la grafía occidental en la comunicación en lenguas africanas. El abecedario latino no sirve del todo para representar letras, sonidos, acentos nasales y tonos todo a la vez. Con el tambor, el africano sí desarrolló una representación eficiente.

El negro abyayalense, al perder o no haber aprendido lengua africana alguna, tampoco recibió el arte del tambor intacto. Recibió una impresión de ese arte. Heredó una versión muda del tambor porque, aún cuando con el tambor comunica identidad, Áfricana, antillana, virilidad, fuerza, energía, conceptos sonoros, ritmos, timbres, contrastes y otras ideas inefables- lo macro- lo micro no se comunica porque las lenguas europeas no son tonales; el castellano, portugués, holandés francés e inglés, las cuales coexisten en nuestra zona. El tambor se convierte, entonces, en instrumento de expresión étnica, artística y hasta nacional, pero en el Abya Yala no es instrumento de las cortes del Obá o Rey, o del Sultán ni de estado africano alguno, sino de gentes explotadas, marginadas, vilipendiadas.

En suelo abyalense el africano y sus descendientes contribuyeron enormemente a la formación de sus países o nacionalidades y sus presencias se hacen notar de muchas maneras, muchas de ellas insospechadas. Dentro del mismo Abya Yala hubo más desplazamientos de población. La migración es tan vieja como fenómeno social que es parte inseparable de la historia del ser humano. El africano migró dentro de su continente durante milenios. Luego la presencia de los portugueses y otros europeos propició el más brutal comercio y tráfico de seres humanos de la historia. Fueron traídos los esclavos africanos al Abya Yola, Doble Continente donde el etnocidio, genocidio y explotación también fueron brutales. En ese mundo de colonialismo y explotación es donde persisten

los rasgos africanos en nuestra música, con o sin tambor. Con el cuerpo y sangre de los oprimidos se forjaron muestras naciones.

Una función vital del tambor es también la de regir no sólo el ritmo del lenguaje corporal, también el de la palabra, el trabajo, el traslado; el tambor es también el que mide el tiempo, esta aportación cambió la ceremonia del encuentro en el baile en todo el mundo.

Hay acuerdo en considerar que para comunidades africanas pequeñas y basadas en la agricultura el mundo en que vivimos es también un círculo en el que retornan las épocas festivas o de labor. Incluso se han medido los límites del círculo para una pequeña población del golfo de Guinea, se ha establecido una circunferencia a su alrededor que oscila entre los cinco y siete kilómetros y que supone el tiempo de marcha en ida y vuelta para quienes desplazan productos hacia las localidades vecinas. Esta superficie más o menos circular en torno a un punto habitado conlleva también una fragmentación del tiempo en unidades mucho menores que las estaciones o las de lunación (Iniasta, 1992: 162).

Esa configuración del espacio real, físico, cotidianamente tangible, favorece la consideración del mundo como un conjunto de círculos, desde el sol y la luna en sus movimientos regulares hasta la tierra como un espacio redondo y antropocentrado. Si la cosmogonía africana nunca fue antropocéntrica se debe a la idea de una humanidad integrada en el todo, pero la visión circular del espacio habría permitido tal antropocentrismo. (...) La circularidad en el tiempo se halla quebrada en un punto importante: el registro genealógico de los linajes, y más aún el de los linajes monárquicos, posee una linealidad que quiebra las reiteraciones estacionales o de mercados semanales. Sin embargo, a partir de la tercera o cuarta generación, los difuntos pasan a enturbiarse en la memoria personalizada y son integrados en el ancestro primordial o fundador.: la concepción del tiempo sigue siendo circular en lo cotidiano y de brevedad rectilínea en lo histórico (Iniasta, 1992: 163)

Los intercambios circulares entre comunidades sedentarias han sido las primeras prácticas de mercado, prácticas que han crecido en regularidad e intensidad junto con la demografía y el excedente perecedero disponible para ser cambiado (Iniasta, 1992:164)

CAPÍTULO 8

LA ORALIDAD

La Oralidad

Para los objetivos de este breve ensayo, el Caribe comprende, no sólo el conjunto insular del mar que lleva su nombre, sino también los territorios continentales de las Guayanas, Colombia y Venezuela en su costa atlántica. Caracterizada como la región más colonial de América, no es por lo tanto solamente latina; ya que ha sido dominio de Europa, tiene influencias españolas, inglesas, francesas, holandesas y portuguesas. Eso explica la diversidad cultural que encierra, un mar mediterráneo, que contiene numerosos elementos económicos e históricos comunes. El más importante de ellos es el de haber sido el primer escenario de encuentro entre negros, blancos e indios, convirtiéndose en lo que se ha llamado la América de las plantaciones o Afroamérica. Como tal, esta área se extiende a la costa noreste del Brasil, el sur de Estados Unidos (Florida y Louisiana), y las costas del golfo de México: Veracruz, Tabasco, Campeche y Yucatán. Sin embargo, es el archipiélago antillano al que se hará referencia fundamentalmente en este artículo.

El Caribe como zona de características comunes, tanto económicas como culturales, se conformó a partir de la colonización europea que causó la total o parcial extinción de la población aborigen, la fundación de sistemas económicos para establecer una economía de plantaciones, y ante la demanda de mano de obra barata, la importación de esclavos africanos para venderlos en las colonias de América. El tráfico negrero, como se le llamó a este inicuo comercio, trasladó a 20.000.000 de seres humanos provenientes de todas las regiones de África a las tierras del Nuevo Mundo. Después de la era colonial, la región incrementa su población con emigrantes llegados, sobre todo, de India y China. Todo ello considerado en su conjunto, ha sido fundamento para considerar al Caribe “síntesis de la humanidad”.

Es preciso reconocer, sin embargo, que las colonias españolas del Caribe así como las inglesas y portuguesas tuvieron semejanzas con las de tierra firme que conformaron los dominios europeos en el continente. Actualmente algunos países antillanos, Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, por ejemplo, se identifican plenamente con lo que en conjunto se ha llamado Latinoamérica. Lo que no impide que el Caribe sea considerado una área de características comunes que en lo cultural se deben a sus raíces africanas.

Como se sabe, en las islas frente al oeste africano, los portugueses habían tenido ya plantaciones azucareras, en las Antillas los españoles pusieron en práctica el mismo cultivo, aprovechando las condiciones climáticas en tierras semejantes, en cuanto a pluviosidad y recursos forestales, con temperatura adecuada, naciendo así la plantación antillana. El sistema fue adoptado por ingleses y franceses logrando en sus colonias enormes rendimientos. Ejemplo de ello son las cifras que se tienen a finales del siglo XVIII (1790), momento en el que las Antillas producían el azúcar que se consumía en el mundo. Este alto rendimiento se debió fundamentalmente al régimen de esclavitud al que fueron sometidos los africanos.

El factor demográfico es el antecedente que explica de manera determinante la evolución económica y cultural en el área. Después del azúcar otros cultivos ocuparon mano de obra esclava, tabaco, añil, etc., para los que se necesitó también la aportación de la fuerza de trabajo de los colonos blancos, sobre todo en los primeros tiempos de la colonización. Lo que interesa aquí es destacar la proporción étnica de las poblaciones

caribeñas; por ejemplo, en 1640 había 52 000 blancos en Barbados y 6 000 esclavos; en Martinica y Guadalupe los blancos sumaban 15 000; al crecer la producción azucarera aumentó la población esclava; en 1680 había 40 000 esclavos en Barbados, la producción se elevaba a 8 000 toneladas anuales y la población blanca se redujo a 2 000, comprendiendo plantadores y dueños de tierras y esclavos. A mediados del siglo XVII Barbados era la colonia inglesa más próspera y poblada de América y a finales del mismo siglo era la más poblada del continente, ingresando 1 400 esclavos anualmente. En esa época, las colonias inglesas de Estados Unidos apenas tenían 30 000 esclavos, mientras que en Brasil sumaban 600 000; en el Caribe inglés y francés en su conjunto los esclavos eran 450 000, mientras la América española tenía 400 000.

El crecimiento de las plantaciones era paralelo al incremento de la población, ambos estuvieron condicionados, más que por los conflictos entre las potencias europeas, por la importancia de la producción azucarera. Este fue el factor que definió el monto de la importación esclava; los siglos XVII y XVIII fueron determinantes en la demografía del Caribe y en general en las colonias americanas.

Oralidad y transculturación

Los esclavos africanos, traídos durante los casi cuatro siglos de trata atlántica o “trata negra”, provenían de los pueblos del Sudan occidental, el ecuatorial y la región angoleña; sus orígenes étnicos han podido reconstruirse a través de las investigaciones que se han emprendido durante las últimas cinco décadas. Fuerza decir que, siendo estas culturas un factor que define la identidad de una gran parte de América, los estudios realizados hasta hoy sobre las etnias africanas, aunque son considerablemente numerosos, todavía no son suficientes. La investigación sistemática de las culturas que dieron origen a las poblaciones afrocaribeñas en muchos de nuestros países no existe; la África en América se aborda, por lo general, desde la demografía que sólo utiliza para la reconstrucción histórica las cifras a veces inciertas de la demografía esclavista.

La Oralidad en el esquema africano

El estudio de la oralidad en el área subsahariana o negra como se llamó al área de los pueblos negros, ha sido abordado bajo ángulos diferentes según las disciplinas que se han interesado en el tema. Los folkloristas han visto en estas formas de expresión cultural, supervivencias de formas tradicionales desaparecidas; los etnólogos las conciben como un reflejo de la sociedad contemporánea y un modo de enseñanza o de transmisión de los valores de grupo, los psiquiatras, en fin (según Freud), las explican como vías de expresión de problemas psicológicos.

La literatura oral africana es todo eso al mismo tiempo, pero no se debe olvidar que un mito, un cuento, un proverbio, e incluso una adivinanza, son, ante todo, una creación colectiva y debe ser considerada como tal, por ello está sometida a ciertos cánones. Para comprenderla hace falta analizar su forma y contenido con un enfoque multidimensional. El estudio de esta fuente de cultura debe realizarse según las líneas que la definen esencialmente, a diferencia de aquellas que se mantienen en toda crítica literaria.

Cada texto ofrece al estudioso extensas posibilidades de análisis, que vinculan a las obras de literatura oral con otros aspectos de la misma cultura. La lengua, léxico y sintaxis, son factores que por su dimensión en la oralidad tradicional, hacen de ésta una forma de expresión más rica que la lengua hablada corrientemente. En la lengua oral encontramos

fórmulas de apertura y de clausura, las modalidades, las onomatopeyas, los diminutivos y aumentativos, etcétera.

Se impone una distinción entre géneros fijos y libres, en los primeros, el texto por definición, se conserva inmutable (proverbios, enigmas, fórmulas conjuros) y la lengua, es, por ello, arcaica; en los géneros libres la formulación, de hecho, puede cambiar (cuentos, relatos, etcétera).

Estos sistemas narrativos tienen también variables que dependen del narrador y de su auditorio. Algunos cuentos son mimados y forman un preteatro. Ningún narrador transmite palabra a palabra el texto recibido por tradición oral; en esta libertad reside la riqueza y la diversidad de la literatura hablada. Algunas sociedades tienen como tradición intervenir en grupo, durante las actividades de recreación, un cuento o una narración, por ejemplo durante la narración de cuentos entre dos o más personas, animación, coros, canta-fábulas, canta-historias, etcétera.

La gramática del cuento implica una estructura narrativa, por ejemplo las secuencias en las que se debe repetir. El lenguaje de los relatos ofrece una infinita variedad en el vocabulario, según la tradición oral de la sociedad emisora de la obra. Se afirma que no existe una sociedad en el mundo que no tenga en su acervo este tipo de creaciones que se transmiten en la tradición cultural. En unas sociedades más que en otras estas formas se conservan y obedecen a los imperativos de mantener vigentes ciertos elementos de la cultura, que no se conservan de ninguna otra manera. Es el caso de los relatos y reconstrucciones genealógicas conservadas en África a través de siglos y siglos, asociados a las acciones importantes (míticas en algunos casos) de los héroes culturales de cada etnia. Este y no otro, es el patrimonio depositado en los *Griots*, esos portentosos historiadores orales *Peuls* del Sudán occidental.

En el vocabulario de las narraciones, los actores: hombres, animales, plantas, genios, etc., toman su lugar y poseen su simbolismo particular en cada sociedad. Con estos elementos se puede elaborar un repertorio de metáforas y metonimias. Las acciones y los gestos pueden ser de comprensión universal o particular a la sociedad considerada. Los accesorios del narrador (joyas, vestido, disfraz, etcétera), tienen, también, un valor simbólico.

Todo mito (muchos cuentos son residuos de mitos) debe ser descifrado, pues en él hay un mensaje implícito. El relato, en tanto que reducción de una cosmogonía que contiene a veces una omisión (colectiva en el caso de un mito, individual en el de un cuento), se descifra en el transcurso de su repetición. Al lado del mensaje implícito está el mensaje explícito que no tiene la misma importancia, pues no modifica la estructura interna del texto; la función de los motivos explícitos es la de marcar el final del cuento, del relato, o de una reconstrucción genealógica.

Siempre tratándose de simbolismo este es múltiple en los cuentos, la oralidad trasmite el mensaje de una manera indirecta con un lenguaje codificado, el simbolismo, puede disminuir o intensificar los conflictos internos de una sociedad.

Este ensayo no es el espacio para tratar lo relativo a la literatura africana escrita, baste señalar con énfasis que los géneros modernos se basan sin duda alguna en los tradicionales, pero lo fundamental está en que proyecta el mundo negro africano más allá de sus límites, para darle ingreso en el concierto de las naciones. Así tenemos que, desde mediados de siglo, la difusión amplia del pensamiento africano se realiza en el teatro con temas épicos, políticos o de representaciones tradicionales (música y danza) que desde el principio tuvieron una amplia difusión, ejerciendo su influencia en el arte escénico del mundo entero; además de los ya mencionados, florecen los géneros de la poesía literaria de combate y

combatiente, la novela realista, la novela metafísica y alegórica y otras tantas en donde la personalidad africana alcanza niveles internacionales. Huelga decir que los antecedentes del reconocimiento de la literatura oral africana se remontan a los primeros años de la ocupación europea en el continente negro. Los misioneros y exploradores se refirieron a la literatura de los “negros” cuando por fin comprendieron las fábulas, las leyendas históricas, los cuentos y, en general, todo lo que rodeaba la oralidad de los pueblos africanos. Un arma con la que se enfrentaron a la acción devastadora del colonialismo. Los africanos preservaron en la oralidad una fuente de conservación viva de sus culturas tradicionales; al recuperar la palabra los nuevos países independientes, sacudiendo el lastre europeo, pudieron reconstruir su ancestralidad y sus proyectos de cultura nacional. Los “libros” de la experiencia milenaria africana se guardaron en la memoria de los ancianos. “Cuando muere un anciano, dice Hampaté Ba, un intelectual africano, se pierde una biblioteca”.

Es evidente que en este tipo de pesquisas se debe recurrir a la lingüística y fundamentarlas con un buen conocimiento de la sociedad concernida, de sus sistemas de valores, de sus categorías del espacio (en las que se sitúan las fronteras de lo sobrenatural) y del tiempo (un hecho histórico se convierte rápidamente en legendario).

La historia no escrita de los pueblos africanos puede ser buscada en las formas inconscientes de la vida social, es decir, en las estructuras, por el análisis de los hechos culturales y de la literatura oral en todos sus géneros; la oralidad es la fuente por excelencia, con la que se puede llegar al estudio profundo de la estructura social, restituyéndole a una sociedad sin escritura, su historicidad. Sin embargo, debemos admitir que historia y conciencia histórica no coinciden necesariamente y esto es parte del problema de la relación entre la antropología y la historia. No obstante, después de que se reconoce que toda sociedad tiene una cultura y una historia la conciencia histórica empieza a delinarse. Esta conciencia nace en el seno de una ideología global que ha superado las divisiones étnicas de un país, para dar lugar a una reconstrucción paciente de las secuencias temporales con ayuda de todas las ciencias auxiliares: arqueología, etnobotánica, glotocronología, etnología, etcétera.

La oralidad no es solamente el espejo de la sociedad de la que emana, puede también evidenciar las contradicciones internas, sociales y psicológicas que en la palabra se vuelven perceptibles. Desglosando los grandes temas de la literatura oral de una nación con sus variantes, que permitan una comparación entre los textos del folklore europeo, africano, americano y asiático, partiendo de las mitologías clásicas, podemos acceder al perfil del humanismo particular de un pueblo y su grado de participación en el humanismo universal.

Llegados a este punto cabría destacar (actualizando la oralidad en Afroamérica) dos factores que son sus pilares: el primero, consiste en la sustitución de los elementos africanos por otros emanados de la dominación colonial y el otro consiste en la retención y persistencia de los rasgos de origen. En lo que se refiere al primero vale la pena apreciar la capacidad de los colonizados de usar el idioma colonial para expresar sus anhelos, aquí, un rasgo de la cultura impuesta puede ser también liberador. Asimismo, la construcción de las *lenguas criollas* a partir de la impronta africana tiene el valor de un archivo en el que el *imaginario*, idealizado en su recuerdo, se conserva en sus contenidos esenciales. El factor de persistencia está referido a una institución sustancial, imprescindible y tan esencial que sólo al detenerse en su estudio, con toda la atención que exige, se logrará llegar a lo profundo del alma africana; esta institución es la del *tambor*. Rara vez, hasta hace muy poco tiempo, los historiadores y etnólogos de occidente han abordado (y no siempre con acierto) el estudio de la rítmica percutiva, como una sustitución de la escritura

Los tambores representan el lazo de unión con el pasado; siendo un medio de comunicación, de acompañamiento de bailes, de transmisión de mensajes sacros o

profanos, el tambor fue el guardián de la memoria-recuerdo, como se ha llamado a la capacidad de los africanos de mantener, a través de la transmisión de generación en generación, los valores de su tradición y las claves de su identidad, unificando las emociones colectivas. El baile no se produce sin el tambor, éste le da la escritura sonora que el danzante debe seguir al leer, oyendo, su dictado; la escritura del tambor, dice Jahn, “puede difundir las noticias con mayor rapidez que la escritura gráfica”. Es necesario remitirse, para comprender el valor semántico del tambor, a las lenguas africanas, que son sistemas fónicos con estratos sonoros que le dan a las palabras un significado diferente según la gravedad sonora de las vocales. Los sistemas de escritura resultan poco adecuados para escribir las tonalidades graves, agudas e intermedias, sobre todo estas últimas, en ninguna escritura existen signos que puedan representarlas. El tambor, en cambio, reproduce fielmente el lenguaje tonal necesario que tienen las lenguas africanas; al referirse a él Jahn resume:

El lenguaje del tambor es, pues, la reproducción inmediata y natural de la lengua: es una “escritura” inteligible para toda persona que tenga la práctica suficiente, sólo que en vez de dirigirse a la vista está destinada al oído. El europeo joven aprende en la escuela a relacionar los signos ópticos con su sentido, y del mismo modo el africano joven tenía que aprender antaño el arte de captar los signos acústicos del tambor. (Jahn, *Las culturas neo-Africanas*, 262).

Existen muchos tamaños y formas de tambores que se emplean de acuerdo con los motivos para su uso en las diferentes y numerosas sociedades que los emplean. Según eso, se encuentran tambores *yoruba* en Cuba y Brasil; en las Guyanas la variedad de tambores es tan amplia como los grupos que aún los utilizan, originarios del Congo, Dahomey, Ghana, Angola, Sierra Leona, Guinea y Gambia. La elaboración del tambor requiere, en todas partes, de un ritual que lo consagre como instrumento encargado del llamado de los espíritus, la invocación de los dioses, la congregación de la comunidad, e incluso del señalamiento rítmico que deben seguir los que bailan y de los pasos que han de ejecutar; de este modo, las coreografías habrán de entenderse como otro código que se escribe con el lenguaje corporal, pero nada, absolutamente nada, puede ocurrir sin la oralidad, sea esta hablada o cantada.

Un último punto sobre la oralidad en el esquema africano; en las culturas tradicionales -consideradas así aún después del impacto del colonialismo- los investigadores europeos, y concretamente los franceses, han clasificado el acervo de la literatura oral negro-africana partiendo de la evidencia de la vitalidad de las creaciones culturales, que, como ventanas, dejan vislumbrar un nuevo humanismo. Así, se establecen los arquetipos con las categorías africanas eliminando el conflicto al realizar la interpretación desde su interior, de las tradiciones orales. Se establecen entonces los paradigmas; el de la literatura oral que exalta el mito y corresponde al mundo tradicional, abarca también los cuentos y crónicas considerados históricos. El acercamiento psicológico permite ver como los contenidos de cuentos y leyendas se basan en la realidad social. En este género hay una transposición en la que se atribuye a los animales un comportamiento humano, y a la naturaleza el don de la palabra. La narración más realista no tiene una realidad estricta, a su vez el cuento más fantástico tiene un mínimo de realidad. Es obvio que en estas creaciones se refleja el tejido social en el cual se producen; las variantes de un cuento se explican por cambios sociológicos y psicológicos, es decir, los mitos se viven; son nada menos que experiencias que se convierten en narraciones fijas.

Hay sociedades en las que los cuentos abundan y se repiten todo el tiempo, por el contrario, hay sociedades donde nunca se han escuchado cuentos. En este género se pueden encontrar los cambios sociales, en los cuentos se introducen mucho más fácilmente los cambios que en los mitos, estos últimos tienen que ser por lo regular contados palabra

por palabra. No hay mito sin ritual ni ritual sin mito, es decir el mito es una forma de ritual oral, de ahí su inalterabilidad.

La Oralidad en los espacios culturales de América

Como lo demuestran las cifras del comercio de esclavos y la esclavitud, el factor africano fue, y es, demográficamente dominante en las poblaciones del Caribe, por lo que sin dificultades se puede concluir que las culturas que ahí se desarrollaron, siendo producto del encuentro entre europeos y africanos una vez exterminada su población nativa, tienen el signo determinante de la África. Esta predominancia no debe, sin embargo, ignorar los aportes de la transculturación europea que contribuyeron al proceso de formación cultural en su conjunto.

Aunque no debe asombrarnos que en América aparezcan las huellas de las civilizaciones africanas, tampoco se puede pretender que éstas sean rasgos conservados a tal punto que los pueda separar, aislándolos del contexto global en el que se encuentran insertos; el imaginario colectivo de las primeras generaciones esclavas tuvo los soportes necesarios para conservarse a pesar de la acción deculturadora de la esclavitud. En la fase de inicio de su vida en tierras extrañas, el *bozal*, africano de 1ª generación, sufrió la dispersión familiar, con lo que desaparecieron los sistemas de parentesco y la unidad de los linajes; la unión sexual inevitablemente le impuso la mezcla con otros hombres y mujeres extraños a su cultura, en su descendencia se diluyó parte de su patrimonio. Desaparecieron también sus normas de vida, parte de su lengua y sus costumbres fueron sustituidas por las del amo. Pero al mismo tiempo que el esclavo era forzado a asimilar la cultura de su dueño, éste lo segregaba y le negaba la integración; en este abismo social, para poder sobrevivir, el negro recurrió al legado de sus ancestros. Logró forjar una cultura esclava, con las retenciones africanas, además de lo que pudo asimilar de la cultura dominante y lo que tomó del universo receptor. Este mestizaje cultural que se produjo en toda América, tuvo en algunas regiones predominancia africana, en otras, fue la matriz india la que dominó; pero en todas, la cultura europea ejerció su dominio apoyado en un sistema de aculturación forzada. En ningún caso, se puede hablar de ausencia de cultura o de su desintegración total; cuando nos referimos a las culturas “negras” estamos aludiendo a las que presentan supervivencias africanas que, integradas en un sistema, animan la vida de sus comunidades, a lo largo y ancho de nuestro hemisferio. En toda manifestación afroamericana los elementos de origen se abren paso entre los de origen indio o europeo; pero otro tanto se puede decir cuando se habla de cultura indomestiza o euroamericana; se trata de la misma cultura sólo que, en algunos casos, destaca lo africano, y en otros, el ingrediente europeo o indio, pero siempre hay que partir de un hecho que es definitivo: Afroamérica fue el crisol en el que se fundieron de diversas maneras las tres raíces del continente.

La originalidad de Afroamérica reside en que es una cultura de tránsito, en la que están activas las raíces que le dieron nacimiento.

La transculturación es un proceso en el que los nuevos modos de saber y sentir (representaciones colectivas), en un sistema también nuevo, (considerando la cultura como un todo, economía, sociedad y conocimientos) da origen a una nueva civilización.

Los hombres y mujeres africanos capturados por los *negreros* viajaron en los buques para ser vendidos como simple mercancía, no obstante ser miembros de sociedades avanzadas, de civilizaciones desarrolladas, pero de poder militar inferior al europeo; trajeron con ellos a sus dioses, sus creencias y los conocimientos adquiridos en sus sociedades de origen. Desde el comienzo de su vida como esclavos, opusieron fuerte resistencia, no sólo al régimen de trabajo forzado, sino también al de valores y creencias

que el colonialismo les impuso. Al poner en acción su fuerza creativa para salvar su patrimonio, lograron reconstruir parte de su folklore, sus costumbres y su cultura. Esta vitalidad hace evidente el poder de la oralidad en las tradiciones africanas, pues la vía de transmisión a lo largo de cinco siglos de ese grandioso patrimonio intangible, no fue ni es otro que la *palabra*.

La transculturación de las lenguas africanas, adaptadas al dominio de las europeas, produjo *las lenguas criollas*, en las que abundan la poesía y la narrativa, además de los mitos y leyendas, las fábulas y otros géneros populares.

Merece especial atención la zona francófona del Caribe, que tiene como piedra angular a Haití, donde se produjo la gran revolución de esclavos, la primera del continente americano. El resto de las posesiones francesas, en las que se incluyen Guadalupe y Martinica, se mantuvo hasta hace poco un permanente sistema colonial que les confiere una connotación especial; la literatura y poesía francocaribeña trascendió ampliamente sus límites, al convertirse en una literatura de reivindicación cultural, la primera con este carácter en el mundo colonizado. Surge así la conciencia de los pueblos estigmatizados por el color de la piel; el movimiento de la *negritud* reclama el reconocimiento de los valores del mundo negro y sus aportes a la cultura universal. Esta ideología, nacida en las Antillas y difundida desde la metrópoli francesa, convoca a todos los negros del mundo a recuperar su dignidad y sus valores ancestrales. En Francia durante los años 30-50, los intelectuales - Sartre entre otros- se unen a Césaire y Sengor, los poetas de la *negritud*, convirtiéndose este movimiento en una verdadera ola de “mise en valeur” de todo lo que fuera “negro”; al tiempo que Picasso y otros pintores proclamaban la renovación del arte por los valores formales de las esculturas africanas. Desde 1906 el llamado “Arte Primitivo” toma del arte negro las líneas y contornos que expresaban una relación entre las masas equilibradas y la riqueza de los volúmenes en máscaras y esculturas. Ambos movimientos salen del ámbito popular para acceder al nivel de las Bellas Artes. (Martínez Montiel, *La plástica africana*, 6).

Conviene mencionar otro antecedente importante de la *negritud*. Un siglo después de la revolución haitiana, en plena ocupación norteamericana entre 1915 y 1934, surge Jean Price Mars, con: *Ansi Parle L' Oncle*, una extraordinaria recopilación de tradiciones orales que configuran la reinterpretación del universo y el devenir del negro en el mundo de la esclavitud.

El martiniqués Aime Césaire, junto con el senegalés Leopold Sédar Sengor, en realidad redescubren la *negritud*, cuyo término aparece por primera vez en 1939, en la obra de Césaire: *Cuaderno de un regreso al país natal*. A partir de entonces se constituye una teoría, concebida como cimarronaje ideológico —el cimarronaje es entendido como cualquier acción de rebelión y lucha contra toda forma de opresión e imposición—. Esta postura permitió a los hombres de ascendencia africana no reinterpretar a Occidente a través de la mentalidad negra, como lo creyó Herskovitz, sino adaptarse a las condiciones de lucha en América, transformando los esquemas culturales occidentales en función de sus necesidades afectivas profundamente tributarias del universo negro.

Lo prueba la existencia del *creole* y del *vudú*. Concebidos como la forma original de rebelión, que se ha manifestado tanto en la lengua y la religión, como en el folklore y el arte. A pesar de que la colonización basada en la tecnología europea sumergió las expresiones materiales de la cultura africana, éstas emergen nuevamente en la escultura en madera, la pintura, los tejidos, etc. En el proceso sincrético, los valores religiosos africanos y los de Occidente han adquirido nuevas dimensiones y cumplido nuevas funciones que no tenían antes en sus respectivas culturas originales. La *negritud* militante está siempre próxima a una práctica religiosa sincrética. Siendo un movimiento de intelectuales, la *negritud* con su doctrina llega al continente pasando por Europa, (Francia principalmente). Hay varias

negritudes: antillanas y africanas, corrientes diversas, tendencias distintas. Como movimiento diversificado, se presenta bajo formas progresivas o bajo dogmas peligrosos que amenazan convertirse en nuevas formas de alineación. Dice Depestre:

Existe una negritud irracional, reaccionaria, mística, que valoriza sus proyectos en la esfera de las impostoras ideológicas y sirve de base cultural en la penetración neocolonialista en nuestros países. Se trata de un nuevo mito que tiende deliberadamente a ocultar los factores socioeconómicos que han condicionado la situación de los negros en nuestras sociedades de alienación y de opresión. Esta negritud no toma en consideración el desorden radical de las relaciones sociales en el tercer mundo africano, asiático, antillano y latinoamericano en general. Esta negritud ha dejado de ser una forma legítima de rebelión opuesta a las despreciables manifestaciones del dogma racista, para presentarse como una operación mística que tiende a disimular la presencia en el escenario de la historia, en y en las Antillas, de burgueses negros que, en Haití por ejemplo, constituidos hace mucho tiempo en clase dominante, tratan de disfrazar la naturaleza real de las relaciones sociales. (Depestre, *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas*, p. 16)

La búsqueda apasionada de la identidad negra, como factor de reconocimiento del mundo afroamericano, está activa en la literatura, la pintura, la música y en todas las formas de cultura popular y de cultura formal académica, cuyas obras y autores constituyen el enorme acervo cultural del Caribe. Sería inútil hacer listas de estas obras y de sus autores, unos notables y célebres, otros anónimos o populares; lo cierto es que, dentro o fuera de la *negritud* como movimiento, la cultura caribeña, antes y después de su intelectualización, es una realidad que se alimenta ininterrumpidamente del cotidiano transcurrir de sus pueblos.

La Oralidad en el Espacio Sagrado

De todas las manifestaciones colectivas la más representativa de la fuerza y la conservación de las tradiciones es la religiosidad. Refleja no sólo el legado africano, es, también, un código de reglas y preceptos que se aplican para control social.

En este esquema, las religiones afrocaribeñas conservan dentro de la concepción del universo, los tres planos en que existen: 1° el ser supremo, 2° los seres vivos (naturaleza y hombres), 3° el plano intermedio o dominio de espíritus, genios, deidades, que actúan en la vida cotidiana de los humanos, sirviendo de mensajeros entre los hombres y el ser supremo. Los sistemas orales para convocar a las divinidades (*santos, orishas o espíritus*) están contruidos en su mayor parte con las lenguas *criollas*. Cada deidad tiene su culto, sus ofrendas o sacrificios, sus bailes y toques de tambor, pero el discurso principal en los conjuros está en la oralidad. Durante las ceremonias, los iniciados experimentan el *trance*, en el cual sirven de receptáculo a las divinidades para que por su voz se expresen ante los humanos. Los rituales religiosos están muy distantes de lo que la ignorancia y el prejuicio les han atribuido.

En la práctica los cultos afrocaribeños deben interpretarse como una vía de reemigración, en el *trance* el negro regresa a su patria africana. Entra en ella hablando *la lengua* de sus ancestros, invoca a sus deidades y es poseído por ellos. En el clímax de las ceremonias, cuando todo deja de ser, para abrir paso a la voz de los *orishas* se recupera el espacio sagrado y se produce el retorno, dentro de un estado de alteración de la conciencia, por efecto de lo que se dice, se canta y se baila. Sin la fórmula oral adecuada, el poseído se perderá y no llegará allá pero tampoco podrá regresar.

Dice Janheinz Jahn refiriéndose a la oralidad en lengua *fon*:

¡Vudú! Palabra de oscuras vocales, de sordas y retumbantes consonantes. ¡Vudú! Misterioso y nocturno sonar de tambores en las tierras de Haití, sonido que llena de espanto al turista y que le recuerda una serie de horrores leídos en alguna parte: vudú, idolatría, hechicería, visiones infernales, misa negra con sacrificios caníbales. Vudú, quintaesencia de la depravación, de todos los vicios y horrores, aquelarre de las potencias inferiores y herejía inextinguible. ¿Qué hay de todo eso? (Jahn, op. cit., p.349).

A lo que Alfred Metraux responde:

... esta leyenda es mucho más antigua. Data de la época colonial en la que fue el fruto del miedo y del odio: no se es cruel e injusto impunemente; la ansiedad que se desarrolla en quienes abusan de la fuerza toma frecuentemente la forma de terrores imaginarios y de obsesiones demenciales. El amo despreciaba a su esclavo, pero temía su odio. Lo trataba como animal pero desconfiaba de los poderes ocultos que le atribuía (Metraux, *Le Vaudou haitien*, 11).

Al transformarlo en magia, los sacerdotes del *vudú* en el Mississippi, se han convertido en simples curanderos, no faltando los charlatanes que entretienen a los turistas de Nueva Orleans vendiéndoles toda clase de amuletos y objetos «mágicos». Este *vudú* espurio y adulterado por el alejamiento de sus principios, fue llevado al norte de los Estados Unidos en el bagaje cultural de los emigrantes de color, durante la movilización de sur a norte después y entre las dos guerras mundiales. Eso explica que se encuentre en Nueva York, Filadelfia y Pittsburg, conviviendo con el jazz y el *blues*, emigrados también de las regiones del sur.

La Oralidad en el Espacio Social

Las hermandades religiosas abrieron camino al sincretismo; una vez equiparados los *orishas* con los santos católicos, los cultos afrobrasileños y afrocubanos dejaron de ser africanos para convertirse en nuevos cultos tan próximos en la forma al catolicismo como cercanos a la concepción del mundo africano. En esta dualidad religiosa lo africano fue asociado con lo “malo” y con el pecado. A pesar de ello, los negros se adhirieron al catolicismo y los blancos se infiltraron en los cultos “de negros”. Los numerosos *terreiros* y *reglas de Ocha* se diversificaron en la geografía, sus nombres variaban de una región a otra, evidentemente también recibieron distintas influencias. así, de manera independiente, sin vínculos precisos entre unos y otros se desarrollaron *el candomble* en Bahía, los *xangós* en Recife, las *macumbas* en Río de Janeiro, los *vodus* en Maranhao, los *batuques* en Porto Alegre. La santería se arraigó en toda la isla de Cuba, de donde salió para llegar hasta los Estados Unidos y desde las cuatro últimas décadas hasta España, Costa Rica, Santo Domingo y otros países de América Latina.

En Brasil al proclamarse la república, se intensificó la represión de los cultos: Sobre todo en Río de Janeiro, capital del país, la macumba fue forzada a la clandestinidad, mucho más que en el pasado, lo que acarrió una simplificación del ritual mientras elementos foráneos se infiltraban en el seno de la doctrina. La supresión de algunos elementos originados implicó, paradójicamente, la proliferación de divinidades cuyo origen ya no era exclusivamente africano o católico. Los cultos se enriquecieron así con los espíritus de los caboclos (de origen indio) y de *los encantados* (de procedencia variada, a veces europea). (Pereira de Quiroz, “Cultos Afrobrasileños. Transformación y Creación Religiosas”, *Diógenes*, 5-24).

En esta incorporación de elementos nuevos, los cultos empezaron a reunir en las ciudades a fieles de todos los sectores raciales y sociales, los blancos abrazaron frenéticamente lo que antes desairaran atraídos por la necesidad de resolver los problemas de la pobreza, el desempleo o los conflictos familiares; es decir, los cultos empezaron a

funcionar como medios de consultas colectivas a las fuerzas del más allá, en las cuales la vía oral es la única vía de comunicación con las deidades.

En la segunda década de este siglo, aparece una nueva forma de culto afrobrasileño: la *umbanda*, que toma elementos de origen católico sobre una base africana y adiciones del espiritismo de Alan Kardek con la inclusión de algunos elementos considerados de origen indio. La *umbanda* se extendió desde las ciudades de Río de Janeiro y São Paulo al resto del país, logrando adeptos en todas las capas sociales de la población urbana; a finales de los años 70 se calculaba la elevada cifra de 20 000 000 de umbandistas en todo el Brasil.

A diferencia de los otros cultos anteriores, que se transmitían por tradición oral, la *umbanda* posee una serie de textos doctrinales que pasan a ser el libro de esta religión. Es útil señalar aquí que el surgimiento de la *umbanda* coincide con la ascensión de los mestizos y los negros, quienes impulsan este culto, al ubicarse en las clases medias y medias altas; en la *umbanda* se rompen las reglas sociales que separan a los diferentes grupos étnicos. Parece haber más mujeres que hombres y se encuentran por igual judíos, árabes, negros y blancos. En las ceremonias se percuten los tambores (atabaques) que no son ni en ritmo ni en uso los del *candomble* o la *macumba*. Por el hecho de poseer una doctrina escrita, aparecen los intelectuales y “sabios” a quienes se confía la responsabilidad de dictaminar acerca de los dogmas y la liturgia; así, este culto ya tiene una organización y amplia difusión además de una gran influencia sobre las masas medias del Brasil.

Queda, pues, el *candomble* como bastión de la Áfricanidad y como medio de resistencia a la asimilación homogeneizante en la que están de por medio los valores originales de la población de origen africano.

CAPÍTULO 10

TRANSCULTURACIÓN, SINCRETISMO O INTERCULTURACIÓN

Transculturación, sincretismo o interculturación

El presente capítulo no contiene, propiamente, una trayectoria sobre la religión africana, sino más bien, esbozos de las particularidades ideológicas en torno a la religión tradicional de lo que correspondería en la historia africana al periodo anterior a la Colonización Europea.

En todo choque o contacto entre dos o más culturas se da una transculturización, por ello, probablemente, encontraremos una mezcla o contraposición de religiones todavía en el continente africano, de tal manera, podemos encontrar algunas reminiscencias de la religión Tradicional africana que subsistieron a la colonización y que prevalecen latentes en algunas tribus; y contener además grupos con otras religiones tales como el Catolicismo, el Islamismo y el Protestantismo.

Aún en esta Religión Tradicional -y en sí, todas las religiones-, están contenidas algunas influencias de otras culturas debido a que constantemente cambian y adoptan nuevas ideas y representaciones.

Se maneja que existen variados estudios sobre este tema, pero que aún así no se ha llegado a conocer y comprender la verdadera esencia de esta Religión Tradicional africana, encontrando dos principales problemas al querer estudiarla y por lo tanto comprenderla:

Dado que por ser pueblos básicamente de tradición oral y sin tradición escrita, no se cuenta con una suma Teológica como en el caso del Islam o Catolicismo, por ejemplo. Y por otro lado al querer comprenderla, nos topamos con la gran diferencia o contraposición <ideológica> existente entre las filosofías de Occidente y las de África; las cuales envuelven nuestras ideas o .sumas Teológicas, y con esto, las formas de expresión.

Dentro de esta filosofía e ideología Occidental incluyo a nuestro continente Americano de norte a sur por haber sido en algún momento una colonia Europea con lo que nos transmitieron la cultura Occidental, por eso la llamo nuestra filosofía Occidental; por estar inmersos en estas ideas. Este fenómeno de inmersión nos dificulta la comprensión de los mitos ritos y demás expresiones africanas.

Como toda religión presenta una diversificación en los distintos lugares en los que sé «promueve»; pero mantiene una esencia, lo que unifica de una u otra forma la religión, y sin la cual no podríamos hablar como tal de una Religión Tradicional africana.

Las diversificaciones están dadas por la zona geográfica donde se encuentre, lo que hace que en unos lugares se le dé mayor importancia al eje norte-sur, y en otros al este-oeste. Esto demuestra la gran influencia y determinación que el medio geográfico tiene en el hombre, y sus productos sociales.

Uno de estas ideas constantes en es la concepción ideológica que tienen sobre la figura del hombre, para ellos el mundo se mueve entorno a ellos mismos, es decir, el hombre constituye el centro, el núcleo, es un microcosmos análogo al macrocosmos que lo rodea.

El hombre no es un creador sino, como en la mayoría de las creaciones los hombres fueron creados o hechos por algo, ya sea por la divinidad directamente como los negrillos de Gabón, fon, dogon, kotoko; o bien salieron de la caña (thonga y zulú); o de un árbol

(herero, bambara), o de la tierra (kurumba, tswana, tallensi); o del cielo (tallensi, dogon, kurumba).

A partir de lo anterior podemos notar que para las etnias africanas, por estar inmersas en un entorno geográfico natural, los cuatro principales elementos: tierra, agua, aire y fuego son un factor importante que determina su vida cotidiana. Por lo que encontramos en algunos mitos, cuentos o leyendas, la presencia de estos elementos, ya sea en contraposición: cielo-tierra, agua-tierra, o como creadores del hombre.

Con el conocimiento de la determinación geográfica del medio producida en el hombre es lógica la asimilación de ideas análogas a este, como la del movimiento presente en la forma de vida; dado que en una cultura inmersa en las <leyes> del macrocosmos-universo, la ausencia del concepto de movimiento en el continente africano sería incomprensible. Lo mismo sucedería con la idea de dualidad.

Estos conceptos de dualidad y movimiento, explican la creencia en la transmigración de la vida, y el papel que el hombre tiene en el mundo africano³. Los africanos creen que al nacer, renace alguno de sus antepasados, por lo que, dicen que entra en el cuerpo del recién nacido el alma de un antepasado suyo, y que sólo por medio de una ceremonia se va a dejar atrás la vida anterior de este antepasado y se purificara para que continuar con una nueva.

Esta ceremonia es también importante porque para poder existir en la sociedad y jugar el papel que esta les ha asignado se necesita cumplir con la ceremonia o rito de <renacer> > dado que el individuo no es considerado como tal hasta después de dicha ceremonia; o como comúnmente se dice son de palo. Por la misma razón, no ven mal que antes de la ceremonia se mate a los niños que presenten alguna enfermedad o defecto físico.

Los individuos son preparados desde que nacen para dicha ceremonia, y durante todo el trayecto de esta tratan de cubrir los requisitos para alcanzar el <rango> de antepasado y retornar a la vida en otro cuerpo. No cualquier hombre es considerado antepasado, para ello debe cubrir lo dicho anteriormente, y además debe ser un negro africano.

Si el hombre llega a vivir un tiempo consideradamente largo y muere de manera natural, se la ascenderá a el estatuto de antepasado, por que a adquirido experiencias, conocimiento, en esta ultima fase de la vida, y lograr la transmigración.

En esta religión tradicional africana los hombres esperan que su dios regrese a vivir con ellos, como en un tiempo lejano. La felicidad está junto a su Dios en la tierra o bien en el cielo.

Esto se ve implícito en la mayoría de los mitos de la creación, donde el cielo estaba pegado a la tierra en los primeros tiempos. Pero se separaron debido a que, “... *la proximidad de los dos mundos es tan molesta que las mujeres no pueden moler su grano sin dar golpes inconvenientes al cielo...*”.⁴ Como vecinos (cielo-tierra), ocurrieron incidentes que produjeron que el cielo se alejara de la tierra. Entre la separación del cielo y la tierra, la de Dios y los hombres, existen intervalos que permiten la comunicación entre estos, para lo que resulta indispensable una distancia; intervalos; los cuales pueden ser las nubes, el arco iris o la lluvia.

El africano puede utilizar todos los < <materiales> > que le ofrece su medio ambiente para expresar sus ideas sobre dios, con el cielo. Las cosas y los seres no son un

³ Dir. Henri-Charles Puech, et.al. Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. pág. 39

* Transmigrar.- Pasar el alma de un cuerpo a otro.

⁴ Op. Cit. Pág.46.

obstáculo en el conocimiento de dios, al contrario, se vuelven vehículos o intermediarios hacia éste para comunicarse; construyendo una relación tierra-cielo, arriba-abajo.

El hombre africano está muy ligado a la tierra, esto lo podemos ver tanto en el aspecto de la transmigración como en el de la fertilidad y la dualidad. Las cuales están muy ligadas, debido a que por medio de la reproducción dual, los individuos entran en el círculo de la transmigración. La mujer, como en todo rito de la fertilidad, juega un papel importante, convirtiéndose en un medio que comunica al pasado y al presente; anciano-niño. Es análoga a la tierra, en la que unen, un organismo nuevo y la descomposición de otro.

Es muy importante para estas etnias el no divulgar su religión, lo que no ha permitido conocer y profundizar más sobre ellas, sólo los individuos que las integran conocen sus ritos y creencias.

Este pensamiento africano tiene tanto similitudes como diferencias con otros, que fueron suplantados, por lo que no se vuelve más interesante.

En esta «rápida» visión sobre la religión tradicional africana se logran captar algunas de sus ideas centrales, las cuales resultan ser análogas con la filosofía del Tao chino; como por ejemplo: el asignar a las mujeres el color rojo y el lado izquierdo, a los hombres el azul y el lado derecho,

esto es generalmente, ya que puede variar según el grupo étnico y asignarlos contrariamente.

CAPÍTULO 11

LAS RELIGIONES CARIBEÑAS

Las religiones caribeñas

Una de las características particulares del mundo americano, y sobre todo de Hispanoamérica, ha sido la importancia demográfica de la población negra; el consabido proceso del mestizaje racial, el legado y patrimonio de las civilizaciones africanas y la dinámica fusión de un rico *sincretismo cultural* que forja las sociedades caribeñas del presente.

En el Caribe encontramos algunos de los elementos de africanía mejor conservados de todo el continente americano. Descubierta y dominado por los europeos, el Caribe sirvió de base y punto de apoyo para la conquista de tierra firme. Al mismo tiempo, esta región es la que más temprana e intensamente desarrolló y mantuvo relaciones con África, a través del conocido comercio triangular que, desde principios de la colonización, las potencias europeas pusieron en práctica. En efecto, a partir de la imposición de las nuevas relaciones de producción en la región, fue extinguida la población aborigen e introducido un fuerte contingente procedente de varias regiones de África y fue sometido a la esclavitud. Mariñes, 1985:)

En medio de una coyuntura de superior estatura para sus más íntimas y trascendentes definiciones personales, Antonio Maceo, a la sazón general del ejército mambí y quien con el decurso de los años vendría a ser el segundo hombre de la revolución cubana, dejó escrito en un documento excepcional una afirmación categórica que lo sobrepasa y nos alcanza, "pienso según soy".

Andaba nuestra primera contienda libertadora, la conocida en la historia como la "Guerra Larga" o "Guerra de los 10 años", bien metida ya en los breñales de sus contradicciones internas que darían en su vencimiento, consecuencias todas ellas de la destitución del presidente Carlos Manuel Céspedes, cuando esas tres palabras fueron escritas, como una autodefinición ontológica, por el héroe de Baraguá.

Esta sentencia, vista en sí misma y en las circunstancias en que se produjo, constituye, a mi modo de ver, una de las más claras soluciones de vínculo entre las biografías de los Hombres del Caribe, de aquellos hombres del Caribe con conciencia de tales, pudiéramos decir, y la historia del Caribe asumida en su conjunto como sociedad y como cultura.

Considerada en sí misma nos presenta una relación entre el pensar y el existir, que nos aproxima a una correspondencia equivalente entre la factualidad subjetiva individual y la no menos presencia factual de una exterioridad del individuo que se resuelve, no sólo como entorno físico sino, además, y sobre todo, como marco social.

Los conceptos de igualdad racial, identidad cultural e independencia estarán contenidos en esta frase y en el acto, en el instante, casi diríamos, de suscribirla. Pero todos esos factores actuando en conjunto marcarán, además, un cierto nivel de cristalización nacional que obraría, simultáneamente, como hecho previo y como referencia aspirada.

Tenemos entonces así la realidad y la perspectiva del Caribe, ofrecida aparentemente por un momento impreciso e intrascendente de su historia, contenida en contingencia, que se pudiera tomar como casual, de uno de los habitantes de la región.

El documento suscrito por Antonio Maceo está dirigido a Salvador Cisneros Betancourt, marqués de Santa Lucía, que, si bien era un patriota de reconocida cepa, poseía

también todas las características conservadoras y racistas de la antigua aristocracia patriarcal criolla.

La carta es, por otra parte, una defensa del general oriental frente a la infame acusación infundada que lo intentaba condenar, con el cargo de pretender una escisión negra dentro del campo separatista, con vistas a unir la región oriental del país en una república única con Haití. 'Si tenemos en cuenta que Maceo es un mulato hijo de venezolano y dominicana; con capital familiar invertido en haciendas cafetaleras medias; representante de la avanzada -terminará la guerra con los grados de Mayor General - de los negros y mulatos libres que a su vez representarán a toda la masa de esclavos o ex-esclavos, comprenderemos como en esa sencilla expresión, "pienso según soy", se contiene el enfrentamiento de batientes fundamentales de la historia y la sociedad del Caribe: los conflictos étnicos; los conflictos entre institución esclavista y abolicionismo; los conflictos en términos de lucha de clases; los resultados poblacionales de masas migratorias; los conflictos entre las metrópolis y las colonias, conducentes o no al establecimiento de un modelo o proyecto nacional

Por todo lo que queda dicho puede desprenderse con facilidad que no le damos a la palabra una connotación precisamente geográfica. El Caribe es algo más que las tierras bañadas por el mar que lleva ese nombre.

Ahora bien, ¿qué intentamos abarca con el término Caribe, qué pretendemos levantar hasta la altura de concepto básico? Por todo lo que queda dicho puede desprender con facilidad que no le damos a la palabra una connotación precisamente geográfica. El Caribe es algo más que las tierras bañadas por el mar que lleva ese nombre.

Debemos entender por Caribe, entonces, todo un ámbito físico y humano, social e históricamente determinado, pero no determinado de manera factual sólo en el pasado, como algo fijo e inmóvil en un tiempo superado o en cualquier momento superable. Por el contrario, determinado en el pasado de una manera que predeterminaba el futuro, pero un futuro a su vez, concebido en una dimensión tal que haciéndose presente, constante y fluidamente, no dejaba de prefigurar hacia el porvenir, no dejaba de crear un espacio en lo venidero.

Es decir, una determinación social e histórica que trasciende; y esta trascendencia sólo puede darse en forma de cultura. Aunque parezca una verdad reiterativa pudiera afirmarse que existe el Caribe allí donde pudieran encontrarse, de modo no referencial sino consolidada y viviente, la cultura caribeña; aseveración ésta que a su vez nos remite a posibles interrogantes sobre las probables especificidades de esta cultura identificables tanto en la especulación teórica, consolidada y viviente, la cultura caribeña; como en las descripciones más positivistas de la variada gama fenoménica de sus manifestaciones más formales o convencionales, no determinado de manera factual sólo en el pasado, como algo fijo e inmóvil en un tiempo superado o en cualquier momento superable. Por el contrario, determinado en el pasado de una manera que predeterminaba el futuro, pero un futuro a su vez, concebido en una dimensión tal que haciéndose presente, constante y fluidamente, no dejaba de prefigurar hacia el porvenir, no dejaba de crear un espacio en lo venidero. Es decir, una determinación social e histórica que trasciende; y esta trascendencia sólo puede darse en forma de cultura.

Por lo pronto conformémonos con intentar acercarnos a ambos términos, al término Caribe y al término cultura caribeña, por el reconocimiento de contingencias genéticas tan potenciadas en su momento como fueron:

1. La total o parcial extinción de la población aborigen por efecto de la conquista europea.

2. El establecimiento de la trata negrera como procedimiento para la obtención de fuerza de trabajo.

3. El establecimiento de la institución esclavista como procedimiento anómalo para la obtención de plusvalía.

4. El establecimiento del sistema de plantaciones -que reúne los dos puntos anteriores- como unidad productiva básica, que daba origen a una racionalidad, una ética y una superestructura específicas.

5. La presencia de fuertes movimientos migratorios asiáticos.

A un Caribe así visto se le ha denominado en algún momento "síntesis de la humanidad".

Geográficamente hablando abarcaría todas las Antillas y porciones muy importantes de tierra firme, como las Guayanas; la zona costera de Venezuela y Colombia; la mayor parte de Centroamérica; la zona de Yucatán; el nordeste brasileño y algunas regiones de Perú y Ecuador.

La indagación sobre las interioridades, y al mismo tiempo la interrelación, entre los conceptos sociedad y nación en el Caribe resulta la piedra angular misma, el elemento básico de cimentación, de cualquier intento por desentrañar la naturaleza más interior del conflicto encerrado en la anécdota referida del 'Fitán de Bronce.

En cierta forma la universalidad, para el ámbito de referencia, de esas interioridades y esa interrelación se contiene, precisamente, en que tiene vigencia tanto para el plano humano más general y totalizador como para el más restringido o personal.

Ahora bien, la búsqueda de los contornos pertinentes para la acción recíproca entre ambas categorías, se equivaldría aquí con la solicitud de Carlos Marx de búsqueda de los nexos íntimos y necesarios entre las cosas que es, en última instancia, la única diferencia entre la ciencia y el positivismo.

Sin entrar en un análisis metodológico sobre los conceptos (le íntimo y de necesario, sí nos aventuramos a afirmar que ambos son resultados, dialécticamente y formando sistema, a partir del concepto cultura, el cual obraría simultáneamente, como motivación y como resultado. El proceso de formación de una sociedad dada, más local o menos local, el proceso de ascensión de esa sociedad hasta el rango de nación, se corresponde, en cierta forma se da, con el proceso de cristalización de un comportamiento cultural aceptado, el cual, una vez aparecido actuará como supuesto psicológico apriorístico y como factor de unión entre las factualidades que, inicialmente, lo engendraron.

De manera que las consideraciones sobre sociedad y nación en el Caribe no pueden hacerse al margen, sino conjuntamente, con las consideraciones sobre la cultura del Caribe.

Situados en tal plano debemos reconocer, que somos incapaces para llevar el análisis hasta su última consecuencia; lo más que podemos aspirar- es a un somero reconocimiento de una suerte de inventario limitado de circunstancias que asumimos o tenemos como coincidentes.

El Caribe surge, para la conciencia mundial, como una extensión de, Europa. Esta afirmación es necesario no perderla de vista. Si hasta el siglo XVIII servirá para explicarnos cómo se lleva adelante sostenidamente el proceso de acumulación y conjunción de elementos para la formación de una sociedad, a partir de cierto momento, en unos casos en el siglo XIX, en otros casos en el XX, resultará un freno teórico para entender cómo se ultima esa propia formación que coincidirá siempre, en unas latitudes más y en otras menos, con la consecución de la independencia, y con ella la apertura hacia los requisitos

básicos para la obtención de la nación que, entiéndase bien, no se alcanza simultáneamente en todas partes, irregularidad esta que no obsta para considerar el hecho, como signo, como de validez general para el campo sujeto a estudio.

Esta imagen que el Caribe proyecta de su propio surgimiento, como una extensión del viejo continente, que equivale a decir como una concreción trasnochada y extemporánea, a ratos de valores europeos medievales, a ratos renacentistas, es una imagen falsa. Es falsa porque se genera en Europa y no en el Caribe; en cierta forma es imagen que oculta con un disfraz la verdadera esencia de la relación Caribe-Europa de los comienzos: la aniquilación de la masa aborígen por los conquistadores; la aniquilación, por asesinato físico, de los elementos de una protoconciencia caribeña autóctona, por los europeos y sus descendientes más cercanos que en el Caribe se siguen considerando europeos y actuando como tales.

En la medida en que nos alejamos de ese trauma inicial -y es un trauma de impronta tan dramática que sólo es comparable con los grandes choques humanos de la antigüedad o, más cercanamente, aquellos que subyacen en la formación del imperio ruso-, en la medida en que surjan generaciones de criollos; en la medida en que diferentes oleadas migratorias lo nutran poblacionalmente en la medida en que unos y otros factores se mezclen y consustancien, el Caribe irá apareciendo cada vez más como lo que es y será como una síntesis de la humanidad, que equivale a decir una síntesis del mundo, forjada por los batientes de una historia muy específica y peculiar.

Ahora bien, hace un momento hablábamos de valores medievales y renacentistas europeos que se ponen, con una beligerancia renovada en ambos casos, en contacto en el Caribe.

La conquista del Caribe conducirá a un reformulamiento de la propia Europa; el choque entre la Edad Media y el Renacimiento, que se librará aquí, se solucionará con el desarrollo capitalista de Europa en el cual la expoliación del Caribe será un factor decisivo de primera magnitud.

Así la imagen del Caribe como extensión de Europa se presenta en toda su falsa dimensión; lejos de ser una extensión de Europa, el Caribe prefigura, anticipa, la imagen de la propia Europa. No es Europa quien hace al Caribe; sino es el Caribe quien dibuja a Europa con los contornos con que la conocemos en la actualidad.

Todo esto que, diríamos mágica superposición o transmutación de unas imágenes por otras se produce en tiempos cronológicos y ontológicos distintos pero que paralelamente, y por el resultado de la acción recíproca de esas dimensiones temporales cronológicas y ontológicas, establece un sentido del tiempo distinto del vigente en Europa. En la medida en que se forma a sí mismo por componentes que vienen de encontrados lugares del planeta, el Caribe inaugura para el mundo un nuevo sentido del tiempo.

La visión de temporalidad del conquistador es sustancialmente distinta a la que tenía este propio hombre antes de venir a las Indias en plan consciente de depredador. El porquerizo o el cabrero de la Sierra Morena, el rufián de Sevilla o el alarife de cualquier punto de Granada; el luterano de Flandes o el canario con cartas falsas de cristiano viejo; viviendo todos ellos y sus antepasados en una repetitiva y menesterosa práctica económica que marcaba un espacio vital muy limitado y, por consabido monótono, vivirá inmerso en un tiempo lento, igual, casi siempre libre de sorpresas y sobresaltos, para bien o para mal, que contrastará abismalmente con la rapidez con que el conquistador devorará el tiempo, adelantándose hacia Cuba, internándose en México, buscando el Pacífico, remontando el Amazonas, descubriendo el rosario de islas de las Antillas.

Esta utilización del tiempo resultará en algo enajenante y agobiante; las grandes distancias a recorrer parecen reírse de la disponibilidad de tiempo, y la voracidad por alcanzar las riquezas que a veces se les fugan de entre las manos hace que el tiempo no se viva y desaparezca la cotidianeidad en una desesperación constante por llegar a un mañana que casi siempre, sólo, se alcanza con la muerte.

Para el aborigen, en cambio, el tiempo es solamente el margen de días y de noches que pueda salvar antes de ser destruido por el conquistador; el tiempo del indio se acorta por la rapidez con que vive el conquistador; por la velocidad con que éste devora el tiempo.

Para el esclavo, por último, el tiempo tendrá una connotación lentísima, por la igualdad de la práctica productiva a la cual está encadenado y por la brutalidad de la práctica esclavista. En algún momento anterior he afirmado que el tiempo se hace espacio para el esclavo, se identifica con su exterioridad física, por esa extremada lentitud.

Por el libre juego de todas estas ideas del tiempo, colectivamente sostenida y obrando como tendencias, brotará ese sentido del tiempo marcadamente caribeño que a reserva de posibles *profundizaciones ulteriores, yo lo definiría en su especificidad diferencial por el mayor peso de la categoría de presente y por la casi total asimilación del pasado al presente. Todo esto comporta, por supuesto, un débil sentido de futuro que no es, en propiedad, una virtud de la visión del tiempo que el Caribe propone al mundo.

En el proceso de formación de una sociedad definible como caribeña pueden apuntarse, como más importantes, cinco momentos diferentes no ordenados todos dentro de un sistema o esquema estrictamente cronológico.

Esos momentos pudieran ser enumerados de la manera siguiente:

1. Asentamiento de los conquistadores y aparición de sus primeros descendientes nacidos en el Caribe muchos de los cuales resultarán mestizos.

2. Asentamiento de los primeros negros, parte llegados como esclavos desde África, parte como esclavos también, o como libres, desde la Península.

3. Liquidación total o merma mayoritaria de la población autóctona por el régimen de trabajo forzado en los lavaderos de oro, por la vesania producto de la sicología enajenada y enfermiza de los conquistadores, por el suicidio masivo, o por la huida hacia tierra firme.

4. Surgimiento del sector diferenciado de los criollos, cada vez más consciente de sus peculiaridades por acumulación de la misma generación tras generación.

5. Asentamiento de millones de negros traídos como esclavos y de cientos de miles de asiáticos, en condiciones también de compulsión laboral forzada, cuando la institución esclavista comenzó a periclitarse.

En sentido general, los tres primeros momentos, al igual que los dos últimos, se dan de manera simultánea en cada lugar concreto del Caribe, pero no es así para todo el Caribe visto en su conjunto.

Para el Caribe hispano-parlante el cuarto momento aparecerá mucho más tempranamente que para el resto de la región. En cambio el quinto momento resultará, para Cuba en particular, marcadamente tardío.

Hay que decir que los hombres de la conquista son hombres de más de treinta años y que casi ninguno de ellos sobrevivirá al esfuerzo de la conquista misma.

La sicología y la ética o mejor dicho la antitética inmersa en el sentido del tiempo por ellos portado y del cual ya hablamos, que los dirigirán desaparecerá con ellos. Sus descendientes directos primeros no los heredarán en este extremo. Estos últimos estarán

vinculados a la tierra, a su explotación y a su defensa frente a enemigos oficiales y a piratas, y esta sujeción a la tierra -embrión de lo que andando el tiempo será el sentimiento de patria chica- no resulta desmentida por venir amalgamada por un cierto espíritu aristocrático.

Desde el punto de vista cultural, salvo los idiomas, los conquistadores no darán nada a la cultura del Caribe; ni siquiera su señalado espíritu aventurero. ¿Sucederá lo contrario con los aborígenes? Creo que sí, sobre todo en la toponimia y aquellas manifestaciones que pudieron preservarse en los palenques en lo más profundo y oscuro de los montes. Pero como elemento poblacional portador resultará muy disminuido.

Todas las potencias expansionistas tuvieron uno o varios asentamientos en las Antillas. Los españoles primero fundaron Santo Domingo, después Cuba y Puerto Rico que se desarrollaron bajo su dominio. Los franceses fundaron Haití y la poblaron completamente con los esclavos traídos de la costa occidental africana. Los ingleses y holandeses también imprimieron el sello de su dominio con la ocupación de las islas más pequeñas y de Jamaica. El tráfico negrero que duró cerca de cuatro siglos, estuvo controlado por las compañías esclavistas de las potencias europeas. Desde la perspectiva religiosa, las Antillas recibieron influencias de distinta procedencia, según la época y el periodo en que esta región fue centro receptor de migraciones intensas. El Caribe fue un área central en la que se concentraban y se distribuían los esclavos. Algunos eran enviados a otras partes de América y otros eran destinados a las plantaciones de la zona.

Ningún otro de los continentes presentó, a este respecto, una situación como la de América. Es más que obvio que los fundamentos de nuestras variadas sociedades caribeñas se cimentaron o “cimarronearon” en esta función poli-racial y poli-cultural en el transcurso de estos 498 años, para producir un mestizaje en una variedad y formas de riquezas, con una magnitud y extensión sin precedente alguno en la historia del resto de los demás continentes. (Alegria, 1976:)

Sin embargo, a casi 500 años del mal mentado “Descubrimiento” de América y el “encuentro entre razas”, todavía las sociedades caribeñas en su generalidad confrontan con resistencia y renuencia, el hecho fehaciente en cuanto al mestizaje o crisol racial, la negritud antillana y la persistencia, el aporte y los valores intrínsecos de las diferentes civilizaciones africanas en nuestras sociedades caribeñas del presente.

Las tres grandes religiones afroamericanas: el candomblé, la santería y el vudú, serán tratadas en capítulos aparte. La santería y el vudú están muy extendidas en el Caribe. Trinidad y Granada son dos centros importantes en los que se practica la religión yoruba bajo nombre de culto a Shangó, una de sus deidades principales. En cuanto a su origen, la santería, culto sincrético, nace en Cuba y de ahí se extiende hacia otros puntos del Caribe, las Antillas y el continente mismo. El vudú, como se sabe, de origen dahomeyano, se practica sobre todo en Haití, y extiende también su influencia tanto en el Caribe y las Antillas como en el resto de Afroamérica.

La religión de mayor arraigo en el Caribe es la que se sincretizó, tomando elementos de lo yoruba africano y lo cristiano católico; ésta es la santería en sus distintas versiones. En cuanto a lo yoruba, también fue compartido con lo fon africano. Es decir, que las influencias o las bases africanas de las religiones sincréticas del Caribe, proceden todas de la región occidental de África⁵.

⁵ Esta enorme zona posee miles de lenguas y dialectos, aunque la escritura no se conoció sino hasta hace muy poco. Abarca un universo étnico insospechado, que contiene a los yoruba de Nigeria, a los hombres de Dahomey, a los Dogón del Volta y a los Ashanti, entre otros. En el occidente africano florecieron grandes imperios y los negros de Dahomey monopolizaron el tráfico de esclavos por más de 150 años. Por su parte,

También existe en las Antillas influencia de los cultos bautistas norteamericanos. Esta corriente es reciente, y se debe a que algunas islas pasaron a dominio inglés después de haber sido colonias españolas (Trinidad y Granada) y a que en las colonias inglesas la iglesia católica no tiene seguidores. Como es el caso de Jamaica.

La iglesia anglicana y el espíritu puritano anglosajón rigieron la vida espiritual de los esclavos que vinieron de pueblos guerreros muy difíciles de dominar, los ashanti, fanti, agni y ga de la Costa de Oro, la actual Ghana; estos esclavos se rebelaron desde su llegada a tierras americanas y fundaron colonias de cimarrones en las montañas de las islas. Los amos protestantes no se empeñaron en bautizarlos, puesto que para ellos los esclavos no tenían alma, esta “razón” que justificaba la esclavitud y la discriminación permitió la conservación de algunos de los cultos africanos.

Más recientemente, con las influencias de otras regiones, los cultos afroamericanos en Jamaica tienen carácter mesiánico político, reivindicador de los valores tradicionales africanos. Se practican la hechicería y la magia negra. También se rinde culto a los ancestros y, actualmente, los cultos que tienen la mayor importancia por su contenido sociopolítico y

los ashanti, mantuvieron un amplio ejército durante todo el siglo diecinueve y constituyeron una fuerza bélica asombrosa por su ferocidad. Entre los pueblos occidentales, los yoruba ocupan un lugar de suma importancia y fueron ellos quienes pasaron de manera más importante sus tradiciones religiosas al Caribe. Entre este grupo étnico predominó un dios supremo llamado Olorun al cual se rinde culto escaso, porque aunque en su tiempo fue el creador y estuvo muy activo, después se retiró del mundo y participa muy poco en los asuntos humanos, así que se ha convertido en un *deus otiosus*. Ni siquiera se le representa artísticamente y casi nunca se le rinde culto. En esta región existen múltiples dioses secundarios, tras ellos siguen los espíritus de la naturaleza y los de los antepasados, a quienes se ofrendan primicias. Existen algunas deidades mayores como Shangó que es falo, guerra, fuego y rayo, y que porta un tocado de hacha, a pesar de que a veces se disfraza de mujer e iconográficamente se representa como la Santa Bárbara católica. Entre los dioses de las aguas existe un antiguo ente marino del viejo reino de Benin a quien llaman Olokún. Otros espíritus de las aguas llamados zin acostumban poseer a sus fieles. Entre los yoruba se adora, además, a copiosos espíritus de la selva que imparten conocimientos medicinales. Se profesan también muchos cultos adivinatorios y oraculares, como el de Ifá, de Nigeria, y se propicia a ciertos dioses truqueros para que no hagan daño. Éstos tienen un fuerte carácter sexual. Se cree en la existencia después de la muerte; los difuntos están siempre cercanos y parte de las enfermedades y calamidades preceden de ellos. Por eso, los funerales son fastuosos, y parte de la riqueza del muerto se entierra con él. Incluso a muchos difuntos se les hace un segundo entierro y se les separa el cráneo, que se adora aparte. Los muertos se consideran guardianes de las costumbres, en tanto que el individuo no se concibe sin la comunidad. Los difuntos deben auxiliar en la cosecha a sus parientes vivos y por ello se les ofrecen primicias de la tierra. Como acontece en la mayoría de las religiones, se establece una estrecha relación entre los difuntos y las semillas, quienes renacen como ellas germinan.

Las sociedades secretas son abundantes tanto entre los yoruba como entre otras tribus relacionadas con ellos, como los dahomey y los ashanti; los tres grupos poseen amplios recursos de bronce y madera para plasmar sus creencias en manifestaciones plásticas de fina sensibilidad artística. El concepto de alma yoruba es complejo pues se trata de un alma fragmentada e inclusive los vegetales poseen cierta fuerza vital. Todo tiene vida.

Los templos son construcciones pequeñas y sólo entra en ellas el sacerdote oficiante, no sólo se brindan ofrendas sacrificiales de productos vegetales, sino que, también matan y ofrendan animales, pues el sacrificio constituye un rito de transmisión de fuerzas vitales. Así pues, la vida que se escapa en un hálito que puede ofrendarse a otro ser y resulta de gran valía. Por su parte los ritos de tipo transicional se consideran de tanta importancia familiar, como lo es entre nosotros la primera comunión o el baile de quince años de las muchachas.

Entre los yoruba, los ashanti y los dahomey, tanto el panteón como las creencias alcanzaron manifestaciones complicadas. Debe recordarse que hablamos de un mundo diferente al nuestro, poseedor de amplia demografía y con un sinnúmero de conceptos religiosos y prácticas extraordinarias. Las deidades yoruba se denominan orishas y son como cuatrocientas. El culto a los orishas incluye la abstinencia sexual y el cántico de rítmicas liturgias que acompañan los sacrificios animales. Las prácticas de adivinación van aunadas a polvos que las sociedades secretas utilizan y que, con variantes, pasaron después a América. Los brujos no son bien vistos y los dioses carecen de una ética aceptable desde el enfoque del hombre blanco. La adivinación, expresa la idea de que todo está predestinado, aunque mediante el sacrificio, el destino pueda alterarse.

por su trascendencia y amplitud, son los movimientos del *Revivalism* cristiano, Simpson dice:

Los movimientos del *Revivalism* cristiano tuvieron lugar a comienzos del siglo XIX cuando las sectas fundamentalistas norteamericanas mandaron misioneros a Jamaica para convertir a los esclavos, quienes hasta el momento no habían sido bautizados. Se formaron nuevas sectas locales. Los adeptos de una secta se llamaron Angel People. Cantaban himnos myalísticos y eran poseídos por el “espíritu santo” y por otros espíritus. Bailaban, gritaban y se comportaban de forma violenta. Los adeptos consultaban a los espíritus que se manifestaban en los médiums y también el movimiento se dirigió contra OBEAH (culto anterior). (Simpson, 1962:)

“El bandleador o “master” —dirigente del culto— predicaba y citaba la Biblia. Las reuniones tenían lugar durante la noche y al aire libre”. Pollack-Eltz, 1977:)

El más importante de estos cultos, con una gran proyección sociopolítica es el movimiento *Ras Tafari* que proclama al emperador de Etiopía heredero y reencarnación de Jesucristo. Según sus adeptos los negros son los que asumirán el mando supremo del mundo. Este movimiento ha sido interpretado como una forma de resistencia cultural y una protesta en contra de la desigualdad social imperante entre las masas negras antillanas y los blancos que sustentan el poder. En Jamaica la estratificación social que se rige por el color de la piel y que hace que la clase social sea determinada de acuerdo al fenotipo de los individuos. No es extraño que desde hace más de un siglo el movimiento de la “negritud” y otros de carácter popular hayan comenzado en el Caribe, reclaman reivindicaciones tanto de tipo económico como social. Jamaica es históricamente un punto de interés especial por la constancia de la lucha entre masas negras y poder colonial.

La evolución en las formas de combate ha llegado a incluir las movilizaciones a través de credos y prácticas religiosas como la de los Rastafari. Sus adeptos se niegan a asumir como suya una cultura y valores impuestos por la fuerza proponiendo, en cambio, un retorno místico a Etiopía en donde el emperador negro por su carácter divino reina y redime a los de su raza de su calidad de esclavos:

Es necesario señalar, de paso, la importancia que Etiopía ha tenido para algunos pueblos de América y de . Para 1930, éste era el único país que se mantenía independiente, había vencido al ejército italiano en 1896, y su nuevo emperador, Haile Selassie, se proclamaba descendiente de Salomón y Shaba. Su situación de independencia más que nada era objeto de orgullo para africanos y negros americanos, como también lo era su posición de reino antiguo y su cultura. (Herrera, 1988:)

Para los negros del Caribe, principalmente los rastafari, la existencia de un emperador negro era el anuncio del restablecimiento de los antiguos reinos africanos y de los pueblos negros en la diáspora. También era el símbolo de la dignidad racial, y tal vez, el regreso al paraíso perdido. En este contexto la ideología reivindicativa, más que las metas espirituales, es la que tiene importancia mayor puesto que en ella reside la protesta contra la desigualdad y la pobreza de los negros.

La relación de los rastafari con las iglesias negras independientes de las que se habló líneas atrás, se debe, entre otras causas, a que la Biblia, como fuente de fe, ha tenido una gran influencia en las masas negras de América y de ; utilizada como instrumento de control por los europeos en sus colonias, es recuperada por los explotados y reinterpretada como verdadero instrumento de liberación espiritual y de replanteamiento de las relaciones sociales entre negros y blancos. Resulta ser un camino para obtener, no sólo la salvación espiritual, sino la libertad y la igualdad afirmando al mismo tiempo la personalidad de los negros, y su psicología, sean africanos o americanos.

Al igual que los negros de Estados Unidos, los rastafari de Jamaica crean su propia música basados en el mensaje bíblico al ritmo de las percusiones africanas conservadas de generación en generación, el Reggae es la expresión liberadora de los negros que inmediatamente se adopta por las mayorías jóvenes, dentro y fuera del movimiento rastafari en el Caribe, en el continente americano y en el mundo entero; esta música simboliza la libertad y la resistencia al racismo y a la asimilación de los valores de occidente.

De esta manera, un movimiento que se gestó en la década de 1860-1869 cuando en la parroquia de St. Thomas un predicador bautista encendía la llama de la religión y reclamaba justicia para los pobres, se transforma en el siglo XX en un movimiento político y religioso.

El gagá, otro culto sincrético importante se celebra en República Dominicana en el medio rural, en los ingenios y campos de caña de azúcar, pues se relaciona con el corte y el proceso de la caña realizado generalmente por los haitianos empleados para las tareas agrícolas. Se trata de un ritual formado por dos sistemas ya sincréticos: el catolicismo en su forma francesa y española y la expresión africana de distintas culturas.

CAPÍTULO 12

PUERTO RICO

Puerto Rico

En Puerto Rico el sincretismo se debe a una serie de influencias que se fueron incorporando a la religión cristiana. De ellas la que parece tener actualmente más adeptos, es la santería que llevaron los emigrantes cubanos en las últimas décadas. Llamada “la religión de los orishas” (deidades o santos) tiene miles de adeptos en toda la isla. En virtud de que la santería se tratará en capítulo aparte, sólo se señala que hay en Puerto Rico unos veinte mil iniciados y doscientos mil practicantes, que están congregados en torno a un centro Omó Orisha reconocido oficialmente como organización religiosa por el gobierno de la isla.

La vitalidad de las expresiones religiosas africanas prácticamente ha hecho desaparecer otras formas sincréticas de religiosidad en Puerto Rico. La santería se ha impuesto por su contenido filosófico y porque constituye una alternativa de identidad. Se mantiene en la tradición oral y actualmente sus “babalaos” (sacerdotes) reclaman su estudio en las universidades. Se trabaja para que deje de ser considerada secreta y oculta, puesto que en es pública y oficial, para ello, se ha convocado a los académicos y autoridades religiosas a examinar sus planteamientos y, sobre todo, su función sociológica. La santería en Puerto Rico es una práctica. Más que una religión, es una norma de vida, que rige las acciones de sus practicantes, une a los individuos en torno a una deidad, crea lazos de solidaridad con la historia y el porvenir de la colectividad boricua, y contribuye a eliminar los prejuicios raciales y sociales que aquejan a las sociedades del Caribe. (Neumann, 1967:)

La secta conocida como espiritismo de mesa o científico sigue, en lo fundamental, las creencias difundidas por Allan Kardec. (2) Sus adeptos no se consideran ritualistas, ya que su práctica consiste en un grupo de creyentes que se sientan alrededor de una mesa, y después de hacer determinadas invocaciones caen en trance.

El espiritismo de caridad es similar al anterior en cuanto a las creencias que han adoptado, pero en su práctica se realiza un ritual llamado despojo o santiguación, mediante el cual se pretende conceder la caridad o beneficio al que lo solicita, generalmente por padecer alguna enfermedad.

El espiritismo cruzado (crusao, es la expresión popular) presenta elementos e influencias de las religiones afroides. Esta mezcla o cruce puede presentarse en variadas formas. La predominante es la que aparece amalgamada con elementos de la religión africana de ascendencia bantú (congos).

El espiritismo de cordón se caracteriza fundamentalmente por su riqueza en cantos y movimientos danzantes, que realiza un cordón de médiums, y su sincretismo con el catolicismo.

El catolicismo fue, durante la época colonial, la religión oficial del Estado, permeando toda la población, desde el barracón del esclavo (3) hasta la Universidad de la Habana (4). Sin embargo la enseñanza de la religión se impartía de forma deficiente debido a que el clero español en la Isla carecía de una preparación teológica adecuada. Se puede decir, sin incurrir en error, que el clero se preocupó esencialmente por las formas externas como la administración de los sacramentos y el cobro de los diezmos, y dejaba de lado la enseñanza de las normas morales que debía regir la vida de los diferentes grupo de la

sociedad. Sin tener que disputar el terreno a otras religiones ni a otras denominaciones cristianas, servía a aquellos que lo solicitaban y estaban dispuestos a pagarlo. Esto, unido a intereses de carácter personal, relajaba la moral de la Iglesia y disminuía su ascendencia (5).

En 1828 un observador interesado, el Rey, Abiel Abbot, párroco de la Iglesia Congresional de Beverly, Massachussets, escribía: “El domingo no me parece –en un país católico- domingo. Veo que muchas de las tiendas están abiertas, ofreciendo a la venta toda clase de artículos. Las acémilas, en recuas de diez a treinta, llenan las calles. En el camino a la iglesia, aún al amacener, las ruidosas mesas de juego se le meten a uno por los ojos, con ávidos jugadores que tienen una moneda sobre la plata apilada. Varios hombres conducen gallos a la valla, mientras sólo unos pocos van a misa. Muchos prefieren ir al campo para contemplar sus hermosos paisajes y disfrutar de su generosa hospitalidad, como un respiro a las preocupaciones cotidianas. Y algunos, tengo la esperanza, de que busquen en el retiro, en la plegaria y en la palabra de Dios la enseñanza religiosa y el consuelo que tan parcamente se imparte en el Templo, si es que acaso se imparte. Los comerciantes en los Estados Unidos cierran sus puertas, y creo que lo hacen en todas partes del mundo, estimándose apropiado que la mañana se dedique a la devoción y el resto del día, a la diversión. Pero el número de los que cumplen esta primera parte es reducido, ya que son muchos los que se dedican enteramente al día a las diversiones, y no pocos, al juego y a otros vicios, aún más que en los demás días de la semana. (6)

La población, en su gran mayoría, practicaba un catolicismo que se alejaba visiblemente de los dogmas de la Iglesia Católica y, aunque no reconocidos por ella, en algunos casos eran tolerados y en otros alentados. El creyente desconocía en la práctica la teología católica. De esta manera se fueron agrupando formas de creencias y ritos que llamamos de catolicismo popular. Muchas no eran otras que las traídas por el peninsular en sus maneras de practicar la religión, alejadas ya del dogma oficial. (7)

La presencia del negro fue otro factor que intervino considerablemente en este proceso. El esclavo, desarraigado violentamente del ámbito propio de su cultura, sufrió cambios en sus ideas religiosas. Estos determinaron una tendencia sincrética entre los cultos africanos y la religión que se le imponía por sus amos.

Los cultos conservados por los Cabildos africanos, a los que se fueron mezclando aspectos del catolicismo, se extendieron a la población en general cuando, al cese de la esclavitud, desapareció ese tipo de organización cerrada de los grupos tribales. El sincretismo en Cuba se caracterizó por admitir múltiples variantes; este sincretismo favoreció la penetración de elementos afroides en las concepciones religiosas de la gran mayoría de la sociedad, con distinción de clases.

El catolicismo apenas logró ser el hábil disfraz con que las clases altas matizaban su vida social y las capas humildes encubrían sus verdaderas creencias religiosas. Esto hizo decir a Fernando Ortiz: “Pero indudablemente el escepticismo cubano era, y es característico, en la colonia como en la república. Ello no obsta a que aquí se viva en magma de creencias sobrenaturalistas abigarradas atraídas por los aluviones étnicos de más diversas oriundeces, amparadas por una deficiencia de cultura, por la libertad religiosa del pueblo cubano y por la democrática separación constitucional de la Iglesia y el Estado, que por fortuna se mantiene contra los reiterados embates de los tradicionales endemoniadores y monopolistas del pensamiento. Cuando el cubano afirma que tiene una religión cualquiera que esta sea, suele siempre añadir: a mi manera”. (8)

A mediados del siglo pasado se sitúa la aparición del espiritismo en Cuba. (9) Es lógico aceptar que en esta fecha existieran ya grupos espiritistas, pues desde 1846 se dieron a conocer, en los Estados Unidos, las hermanas Fox, reconocidas como las primeras médiums, y ya en 1852 estas creencias comenzaban a invadir Europa (10), especialmente las

grandes capitales, como París, donde Allan Kardec escribió libros estructuradores o sistematizadores del espiritismo.

El espiritismo llegó a Cuba vía Estados Unidos. Los libros de Allan Kardec se difundieron rápidamente a pesar de las prohibiciones existentes.

Pero lo fundamental es que había grupos de personas dispuestas a seguir doctrinas religiosas que se tenían por liberalistas (11) debido a las condiciones políticas imperantes.

Durante la época colonial no había separación entre Iglesia y Estado. La Iglesia Católica ayudaba a mantener el gobierno imperante. Cuando surgió la guerra 1868-78, la Iglesia Católica aumentó su colaboración con el Estado español. (12)

La respuesta a esta actitud de la Iglesia Católica, por parte del cubano creyente, fue el nacimiento de una reacción contra los colonialistas a través de una religión que se consideraba moderna y experimental, y por lo tanto científica, además de comprobable y eficazmente directa. Se dice que el espiritismo es comprobable pues los creyentes creen que no son fanáticos, que sus prácticas son experimentales y por lo tanto se pueden “comprobar” todas sus manifestaciones; por ejemplo, un creyente concurre a una sesión y un médium en trance le comunica que su papá usa espejuelos, tiene canas y recibirá un visita vestida de uniforme, esta persona “puede comprobar” que lo que dijo el “espíritu” a través del médium es cierto. Esto constituye una de las atracciones del espiritismo principalmente para las personas de escaso análisis.

La persona que tenga algún problema y trate de resolverlo por la vía del espiritismo tiene la facilidad de entrar ficticiamente en relación directa con un “espíritu”, que le ofrecerá de inmediato una supuesta solución a su dificultad. Por esto se dice que es eficaz. Esto no sucede en otras religiones. Un católico no tiene nada que comprobar; si tiene algún problema invoca al santo de su devoción, pero éste no le da ninguna solución inmediata.

También el espiritismo atacaba los principios dogmáticos de la misma Iglesia que bendecía a los soldados de Valmaseda. (13)

Debemos aclarar que esto fue sólo un cauce que tomó el espiritismo en sus inicios y no lo planteamos aquí como factor determinante para los movimientos de liberación de Cuba. Los centros -nombre con que se conoce el lugar destinado a la práctica del espiritismo- no eran en general lugares de actividades subversivas, sino que ejercitar el culto espiritista era considerado como ir en contra de los rígidos moldes de la Iglesia Católica e, indirectamente, contra el régimen colonial y ello bastaba para ser conceptuado como personas de ideas avanzadas, progresistas o liberales, además de proporcionar una satisfacción personal que se tenía por intelectual. Tampoco quiere esto decir que los espiritistas repudian todo lo que constituía el culto católico. El paso de elementos del catolicismo a las regiones populares de Cuba es una constante en nuestra cultura.

Durante la Guerra de los Diez Años (1868-1878) los emigrados políticos en New York solían tener sesiones –reunión de creyentes espiritistas con el fin de tener comunicaciones con los espíritus de las personas difundidas- con el ánimo de preguntar a personas, que, de alguna manera, habían luchado por la libertad de Cuba, su opinión referente al curso de la guerra. Creían poder comunicarse con el espíritu de Gaspar Betancourt Cisneros cuando a través de la médium Srta. M., éste decía: “¡Dignos y desgraciados cubanos, el triunfo brillará para vosotros, tanto más dulce cuanto más llorado... Pero también debe decir que no deben los cubanos, ni por un momento, contar con los americanos para que les ayuden, rasa (sic) degrada hasta cierto punto y que sólo ve su bien y no el bien de su país que lo necesita. Ellos se gozan en lo que pasa en Cuba, pues dicen que Cuba por su posición geográfica pertenece a los Estados Unidos, pero jegoístas” no quieren ayudar a Cuba con un gota de sangre ni con un poco de greebachs (greenbacks).

Todo lo dejan al tiempo y que Cuba se arruine y que las familias jiman (sic) desamparadas, y la sangre de los patriotas corra a torrentes, ¿qué importancia tiene eso, si ellos al fin, sin trabajo obtendrán lo que tanto desean?. Ellos no harán jamás nada por ustedes pues dicen que no los conocen por no tener puerto de mar, y ¿dónde está ese puerto de unión entre los hombres que se llama Caridad?. Para ellos es desconocido, para ellos no existe esa dulce y grata satisfacción de hacer bien a los desgraciados; y como entre ellos casi no existe tampoco los lazos de familia, no piensan que en ese rincón del globo que se le llama Cuba se han derramado tantas lágrimas por la libertad...”(14)

En este mismo período histórico el clero habanero estimó necesario levantar su voz para combatir las creencias espiritistas que comenzaron a tomar auge de una manera organizada. Con ese fin dictó una “Institución Pastoral” (15) en contra de la práctica espiritista y proclamó que éstas “se presentan como simple entretenimiento, como juegos de física descriptiva y son verdaderas prácticas supersticiosas del paganismo. Según las relaciones que hemos oído y visto en los periódicos y otras publicaciones, se interroga a los ángeles que permanecieron fieles a Dios, y a los santos que por su victoria han venido a ser semejantes a los ángeles, se evocan las almas del purgatorio; se interpela hasta a los demonios”. Y por esto van encaminadas en contra de los principios dogmáticos de la Iglesia Católica; es de notar que la reconoce un poder sobrenatural y que ese poder tiene su creer en “el infierno, Satanás y sus ángeles”. La Iglesia Católica se alarma por el incipiente auge de una creencia, que, además de ser exportada por países en que predomina el liberalismo, comienza a tener arraigo en la población cubana. En esta pastoral se dice que las prácticas espiritistas “sobre ser peligrosas en extremo, están justísimamente prohibidas por nuestra madre Iglesia en bien de la religión y de la sociedad... los experimentos (sic) espiritísticos, por lo tanto, son en esta parte una profanación de la obra divina y un insulto grosero al buen cristianismo”.

En Cuba, en esta época, siguió dominando la escolástica de manera oficial en todos los ambientes. Tres grandes pensadores cubanos habían destruido los cimientos de la filosofía escolástica, pero ésta era mantenida por los reaccionarios pro-españoles. (16) El clero no superó su atraso cultural y continuó la persecución a los ideales separatistas. (17) Muchos creyentes cubanos buscaron una solución religiosa a las condiciones materiales en que vivían.

Después de la Paz de Zanja (1878) se demostró una vez más la incapacidad de la metrópoli para dar a Cuba un régimen acorde a su desarrollo económico. Comenzaron entonces los preparativos de la Guerra del 95, que a la postre dio la independencia política a nuestra Patria, época de efervescencia en que hay una gran actividad de partidos políticos y alzamientos.

El movimiento obrero tomó un gran auge y los cubanos se unieron bajo la dirección de José Martí, en el sólo ideal de libertar a Cuba del régimen colonial.

Paralelamente a este proceso político el espiritismo tomó cuerpo como doctrina religiosa organizada, proliferaron los centros (18) y vieron la luz publicaciones de carácter espiritista.

No demoró mucho tiempo sin que surgieran personas y organismos científicos de la época que se ocupaban de los problemas que el espiritismo comenzaba a plantear. En 1880 la “Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba” (19) por medio de su presidente, Enrique José Varona (20) manifestó que “los estragos cada día más patentes del espiritismo entre nosotros exigen que la Sociedad fijara en ellos su ilustrada atención, por ser un caso de lo que pudiéramos llamar patología social, y estar por lo tanto dentro de los límites que la Sociedad ha puesto a sus investigaciones”. El mismo Varona leyó un trabajo de Guillermo

Wundt (21) que “podía considerarse como la primera y última palabra de la ciencias en el debate del espiritismo”. (22)

Al mes siguiente (1ro. de agosto de 1880), el Dr. Arango (23) “para corresponder a la invitación de la Presidencia dirigió a los Sres. Socios a fin de que se ocupara del espiritismo, leyó un extenso (sic) trabajo considerando esa creencia bajo el punto de vista físico-patológico”. (24) El Dr. Arango dijo que “tan sólo por la tendencia inconsciente (sic) a lo sobrenatural que cuidadosamente ha sabido sostener la superstición religiosa, puede concebir que científicos de méritos hayan sido víctimas de la superchería espiritual la cual se explica sin embargo por el instintivo de los maravilloso y por la ignorancia de la leyes biológicas”. El Dr. Arango terminó su disertación diciendo que “no existe más que un medio seguro para destruir el espiritismo, el de liberalizar, democratizar la ciencia difundiendo los conocimientos científicos: el día que se conozca a fondo la ciencia, no se creará en milagro, ni en fantasmas, ni en espíritus imaginarios”. (25)

En 1882 se publicó un trabajo firmado con las iniciales J.M.M. en contra de lo que decía el Dr. Arango. (26) Dicho trabajo está fechado en 15 de agosto de 1880 y el prólogo explica que “cuando el discurso que refutamos en este opúsculo vio la luz en el periódico ‘El Triunfo’, no era realmente posible para los espiritistas hacer públicas manifestaciones de sus ideas, ni aún siquiera oponiéndolas a funestísimas afirmaciones del audaz y disolvente materialismo. Forzoso era callar, preciso tener paciencia...”

Más adelante J.M.M. dice que “el espiritista tiene la ventaja sobre los otros que no lo son de haber leído las diferentes obra en que se basa la filosofía y cómo la necesidad lo obliga a estudiar lo que lee porque viene a destruir creencias y opiniones anteriores...” (27)

Con esto queremos señalar el auge que había tomado el espiritismo en esa época en Cuba. De todas maneras estas polémicas ocurrían en la misma época en que, debido a este mismo auge en muchos otros países, Engels escribía: “El desprecio empírico por la dialéctica acarrea el castigo de arrastrar a algunos de los más fríos empíricos a la más necia de todas las supersticiones, al moderno espiritismo... En realidad, el simple empirismo es incapaz de hacer frente a los espiritistas y refutarlos. En primer lugar, porque los fenómenos superiores no aparecen sino cuando el investigador en cuestión se halla tan obnubilado, que sólo ve lo que debe ver o quiere ver, como el propio Crookes (28) lo describe, con un candor tan inimitable, y en segundo lugar, porque a los espiritistas les tiene sin cuidado el que cuentos de supuestos médiums sean desenmascarados como vulgares estafadores. Mientras no se haya descartado, uno por uno todos los supuestos portentos, siempre les quedará terreno bastante donde pisar”. (29)

En 1879 se publicó en La Habana una colección de poesías bajo el título de “Arpas Amigas”. Entre ellas se encuentran algunas composiciones de Francisco Sellén como “Preexistencia” y “Ultratumba” de marcado carácter espiritista. (30)

En junio de 1882 en Santiago de Cuba “sale el primer número de la Revista de Estudios Psicológicos”, dirigida por D. Francisco Serret y Capello, imprenta de Ravelo y Hno.”. Pero en enero de 1883, el “fiscal de imprenta ha denunciado el Semanario ‘Revista de Estudios Psicológicos’ por un artículo titulado ‘El Catolicismo en el Siglo XX’”. No tenemos noticias sobre el contenido y la duración de este seminario, pero ya en junio de 1883, Francisco Serret y Capello comienza a publicar un “periódico literario mercantil y de anuncios” llamado “El Derecho”. En 1886 publicó en Barcelona un “Proyecto de Inmigración Blanca para la Isla de Cuba”. Más tarde, en 1891, Serret y Capello aparece como Presidente de una Junta Protectora de Niños y como Vocal de la Junta Provincial de Beneficencia. (31)

En 1883 “sale el primer número del semanario “Redención”, dedicado a la difusión de la doctrina espiritista”, en Santiago de Cuba, pero al mes siguiente es suspendido por las autoridades, suspensión que queda sin efecto pocos meses después. (32)

En 1885 se publicaron los número 6 y 7 de la revista “La luz del Evangelio” en La Habana: “Revista espiritista y de estudios psicológicos órgano oficial del centro del mismo nombre”. Allí se publicaron artículos de William Crookes y comunicaciones de espíritus. (33)

El 12 de abril de 1885 se celebró una procesión de Santiago de Cuba en desagravio por la profanación que realizaron cuatro jóvenes en una iglesia en Santiago de Cuba. “Después de diferentes rezos, subió al púlpito el Arzobispo, Sr. Martín de Herrera, y pronunció un sermón alusivo al acto, no sin dirigir ataques a los masones y espiritista, según su costumbre lo que le valió una réplica razonada y atinada que le enderezó, por la prensa periódica, el Lic. Francisco Agramonte y Agüero, respetable y correcto caballero camagüeyano, que profesaba la doctrina de Allan Kardec, y que era un prestigioso patriota cubano”. (34)

También en Camagüey, el 15 de enero de 1887, circulaba el segundo número de la revista quincenal “La Investigación”, defensora de la doctrina espiritista. En este número aparece la poesía “Preexistencia” de Francisco Sellén que ya había sido publicada el “Arpas Amigas” en 1879. (35)

En 1887 se publicó en La Habana el “Reglamento de la Sociedad de Estudio Psicológicos ‘La Reencarnación’ y ‘Misterios del Alma’ por Virgilio, que se refiere a “comunicaciones de ultratumba a un creyente de la doctrina espiritista”. (36)

En el semanario villaclareño “El Crepúsculo” se decía en 1880 que “el cura D. Perfecto Lago, Párroco de la Pastora (Santa Clara), es más bruto que una loma, según dicen sus feligreses. El cura decía en uno de sus sermones, hace poco tiempo, que los espiritistas eran unos canallas. y, sin embargo, la paloma del Espíritu Santo no le cayó en la cabeza al que tales frases vertía en el sagrado púlpito”. (37)

En julio de 1888, en Santiago de Cuba, “se publica el ‘Catecismo de Moral y Religión’, con arreglo a la filosofía espiritista, para uso de los niños, anotado y traducido del francés por Cosme Mariño. Imprenta de J. E. Ravelo”. (38)

En 1889 se publicó en Camagüey la revista “Paz del Alma” primero mensualmente y más tarde quincenalmente. Tenía como fin principal la propagación de la doctrina espiritista. (39) En este mismo año se publicó en La Habana, “El Espiritismo en su más simple expresión” de Allan Kardec que contenía una “exposición sumaria de las enseñanzas de los espíritus y sus manifestaciones”. (40)

También conocemos la revista “El Salvador” del “Centro de Estudios Psicológicos de Sagua la Grande, Las Villas del 23 de abril de 1892. Se dedica este número a conmemorar el vigésimo tercer aniversario de la desencarnación de Allan Kardec”. (41)

Mientras en las ciudades se manifestaban estas creencias entre gentes de alguna ilustración, inducidas por la lectura de libros publicados en el extranjero, muchos quizás en sus idiomas originales y que, de esta manera, daban origen al llamado espiritismo científico o de mesa, en los campos iban desapareciendo otras modalidades producidas por personas de más bajo nivel cultural, más apegadas al uso de elementos materiales como agua, incienso, ramas de arbustos, imágenes y cruces, que practicaban ritos con la utilización de cantos y movimientos colectivos, algunas veces de indudable influencia afroide.

Estos cultos se desenvolvían alrededor de personajes que ahora nos llegan envueltos en caracteres legendarios como Papá Hilarión (42), Don Juan y Pedro Pimienta. Sus

continuadores desarrollaron, con el transcurso del tiempo, las formas que ahora conocemos como espiritismo de cordón, de caridad y “cruzado”.

El Caribe continental

El virreinato de la Nueva Granada comprendió los actuales estados de Venezuela, Colombia, Panamá y Ecuador. Se considera que es ahí donde estuvo la concentración más importante de esclavos africanos durante los siglos de la trata hasta el siglo XIX. (Hope, 1947:

Honduras, Nicaragua, Panamá, Bolivia y Costa Rica, recibieron población esclava africana en diferentes épocas y de procedencia distinta. Algunas veces se habla de los negros de tal o cual país sin hacer la distinción entre los que descienden de las poblaciones esclavas y los que descienden de otras migraciones posteriores a la esclavitud que tuvieron pautas de integración sustancialmente diferentes. Hubo también africanos esclavos en Bolivia, Perú, Uruguay, Paraguay y Argentina. La dificultad de hacer un inventario de rasgos culturales por separado nos impide reconocer con claridad las aportaciones de los africanos a los países en que no tuvieron importancia numérica, o bien, en donde su llegada fue indirecta, es decir, donde lo africano llega a través de los descendientes de esclavos que se desplazaron en los territorios de América.

El Caribe tiene en las costas de Venezuela y Colombia, como en las islas antillanas, cultos religiosos afroamericanos. A esta área pertenecen también las Guayanas, Panamá, y las costas de Honduras y Nicaragua. Aunque éstas tres últimas son geográficamente Centroamérica por su herencia africana forman parte de lo que los especialistas llaman Afroamérica. En realidad se trata de territorios que mantuvieron entre sí estrechos contactos, tanto por la acción del colonialismo, como por las afinidades posteriores a los periodos independientes.

Los esclavos que llegaron a Venezuela provenían en su mayoría de Cabo Verde, Guinea y el Congo; no se puede señalar el predominio de una etnia sobre las demás, debido a la desintegración étnica que se ha señalado. A partir del siglo XVIII se puede hablar de grupos africanos localizados, los mina, los carabali de Nigeria, los mandingas de Senegambia. También hubo luangos y congos de la religión del Congo; que venían ya de las Antillas o de las Guayanas. El cimarronaje (esclavos que huían) fue muy intenso en Venezuela; actualmente muchos de los pueblos de las zonas apartadas tienen el antecedente de que sus fundadores fueron esclavos cimarrones.

La cultura de los esclavos fue sincretizada con la de los indígenas que compartieron —igual que en otras partes de América— la miseria y las penalidades del colonialismo. Este sincretismo a veces hace confusos los rasgos de procedencia africana, por lo que resulta más justo referirse a los cultos religiosos como cultos sincréticos, en los que el componente africano es más visible en los bailes, ritos, la música y el ritmo.

La magia está orientada a combatir las malas influencias y daños, para lo cual se usan los amuletos confeccionados con plantas y animales. También constituye un recurso para apoderarse de la voluntad de las personas a quienes se quiere dominar; se ejecutan encantamientos y conjuros con elementos sincréticos, oraciones, humos de tabaco, etcétera. Todas estas creencias y prácticas se han extendido a la masa de la población que, indistintamente, puede o no tener origen africano.

En algunas regiones los funerales tienen la importancia de los ritos ancestrales. Desde tiempos de la Colonia funcionaron las cofradías cuya función era la de organizar los ritos fúnebres. El velorio es una primera fase muy importante para las relaciones sociales de los

parientes del difunto. Durante la noche en que el muerto está siendo velado se ofrece bebida y comida en abundancia, se sacrifican animales como gallinas, puercos o terneras. Las bebidas generalmente son ron, aguardiente y café. Todo este convivio simboliza la atención y la estimación expresadas al difunto por última vez, así como el cariño y el dolor de verlo partir. Se sigue la tradición cristiana y se reza durante nueve noches. Pero en el entierro reaparecen otros signos: se acompaña al muerto con maracas, tambores y una especie de danza fúnebre que es común en los pueblos de África occidental. Se trata de distraer al muerto para que no encuentre el camino de regreso y venga a atemorizar a los parientes. Algunos cultos de origen sincrético indígena, como el culto a María Lionza, han sufrido un segundo influjo con la llegada de los babalaos (adivinos de la santería) cubanos que han ido a vivir a Venezuela.

En el culto a María Lionza se combinan una síntesis de elementos religiosos: la veneración a los espíritus de la naturaleza, a los de los difuntos notables, a las deidades africanas y a los seres sobrenaturales. Hay una mediumnidad que se manifiesta constantemente en la mayoría de los rituales donde las relaciones y la interdependencia entre espíritus y humanos es permanente. Los conocimientos de las propiedades medicinales de las plantas y las prácticas mágicas van unidas a los sacrificios de animales. Sincretismo de sincretismo Venezuela ofrece un ejemplo de este fenómeno de la cultura.

El culto a María Lionza es un buen ejemplo de un movimiento mágico religioso de formación creciente en Venezuela, se dice que es sincrético, porque estructuralmente recuerda a las antiguas religiones de occidente ya que amalgama creencias, supersticiones y prácticas de curación provenientes de diferentes partes de Venezuela y del exterior. En épocas recientes está incorporando, progresivamente, más influencias extranjeras, como los aportes de la santería cubana, los del esoterismo oriental y los del hinduismo. Estas influencias cambiaron el culto venezolano a tal punto que, en la actualidad, casi no se puede hablar del culto de María Lionza, sino simplemente de espiritismo o de culto esotérico, porque María Lionza perdió progresivamente su posición central y dominante, siendo reemplazada por un sinnúmero de espíritus de origen diverso. (Pollak-Eltz, 1977:)

La religión es uno de los espacios culturales en los que se mezclan elementos heterogéneos de diferentes etnias y forman un cuerpo sincrético con la expresión común de una población mestiza. En Colombia, en donde predomina la confesión cristiana, ciertos cultos conservan su acento africano. En los ritos mortuorios de los negros se ha detectado una clara tradición de las costumbres africanas. El duelo de los parientes de un difunto tiene expresiones y manifestaciones intensas que recuerdan a los de algunos pueblos de occidente, por ejemplo, cuando acaba de expirar una persona adulta los deudos salen dando alaridos y corriendo por las calles. En Colombia se canta y baila al ritmo del tambor durante los funerales, se come y se bebe, significando con ello la importancia del difunto y la cohesión de los vivos. Muchos cantos fúnebres tienen todavía el uso de alguna lengua de origen africano. En el campo de la magia y de la medicina popular esa influencia se encuentra vigente, sobre todo entre la población rural.

La celebración de los carnavales tiene un evidente origen sincrético que combina lo sagrado con lo profano, aunque, actualmente, el elemento religioso en estas celebraciones ha desaparecido por efectos de una influencia occidental, o más bien, debido a los imperativos del turismo moderno.

En las costas de Belice, Honduras y Nicaragua, quedan grupos de caribes negros que fueron desplazados de las Antillas. Son descendientes de la población mestiza de africanos e indios que conservaron muchas tradiciones de ambas raíces. Junto a las prácticas chamánicas indígenas, que todavía se observan, se encuentran el culto a los antepasados y las ceremonias de posesión, en las que los espíritus toman el cuerpo de las mujeres vírgenes

bajo control de un sacerdote. Existen ritos funerarios en los que prevalecen las creencias ancestrales, son ceremonias para despedir al espíritu del difunto. Tienen un recinto especial para invocar a los espíritus, y en el altar hay recipientes que sirven de asistente a los espíritus de los antepasados en los que se depositan ofrendas de comida.

Además de los sacerdotes existen los curanderos, hechiceros y brujos, que cubren diferentes funciones o aspectos de hechos sobrenaturales. La multiplicidad de las almas es una creencia muy arraigada entre los caribes negros. La jerarquía de la fuerza vital, por sobre todos los demás atributos de la persona, relaciona a los negros con las creencias de sus ancestros africanos y el animismo que los caracteriza está reforzado por las creencias similares de los indígenas, su otra raíz. Actualmente han desaparecido las deidades africanas relacionadas con los santos católicos así como la adivinación con los sistemas africanos.

Guyana

En el actual Surinam (antes Guyana) la cultura sincrética indioafricana ha tenido recientemente una revalorización. Otros movimientos se han presentado a manera de síntesis religiosa. En esta región las influencias son múltiples, debido a que el origen de los colonizadores europeos viene de las tres principales potencias expansionistas: Francia, Inglaterra y Holanda. Además de los africanos, que fueron traídos como mano de obra, la población indígena dejó las bases de una cultura que iba a recoger, posteriormente, las creencias de todas las vertientes señaladas. Después de la abolición de la esclavitud (1832) fue necesaria la inmigración de hindúes, chinos y otros europeos para cubrir la demanda de fuerza de trabajo.

En estas condiciones de multiplicidad étnica y religiosa, los cultos han sufrido transformaciones sucesivas como consecuencia de los cambios demográficos y de las influencias dominantes. Las creencias indígenas que se conservaron a lo largo de la evolución cultural fueron, sobre todo, las relacionadas con la veneración a los difuntos y a los espíritus, como entre los africanos que, además, introdujeron otros cultos con elementos de su propia cultura, como el tambor, considerado en toda Afroamérica de carácter sagrado. Aunque este instrumento también se utiliza en las fiestas profanas, la diferencia de funciones implica, además, la variedad en sus formas y materiales.

Aunque el reggae y el calipso son dos formas de expresión profana que combinan la danza, el teatro, la tradición oral, la crítica y la crónica social, a veces se pueden encontrar en ellos referencias a asuntos religiosos o mágicos que, a la manera africana, se cantan y danzan para que se retengan en la memoria colectiva.

La tradición oral conserva el cuento y el proverbio africanos, provenientes de la región ashanti, que revelan un código moral y tienen como función la de la enseñanza de normas y sanciones. Tanto en Guyana como en Surinam, los ritos que se hacen a los recién nacidos corresponden a una rememoranza de la concepción ashanti, en donde se entierra el cordón umbilical en el lugar en el que se sembrará un árbol. Lo mismo se puede decir de las danzas nupciales en las que los participantes aconsejan a la esposa cómo debe conducir su matrimonio. Con la influencia del cristianismo en sus tres ramas: anglicana, protestante (de E.U.A.) y católica, han surgido en Guyana sectas de tipo mesiánico que combinan aspectos tradicionales africanos, elementos de cristianismo ortodoxo, espiritismo y postulados pseudo-políticos de reivindicación social. Es éste, quizá, el aspecto que hace más interesante el fenómeno del mesianismo en el Caribe.

Si ésta hubiese terminado este tratamiento sin éxito, poco tiempo después de la gran huida alrededor del año 1712, y hubiese tomado contacto con los pocos grupos existentes,

entonces hubiesen seguido supuestamente los negros de la selva de Guayana holandesa el mismo camino que los fugitivos en los otros países de América. Pero la administración colonial holandesa, con su persecución contra los negros fugitivos, sólo consiguió la consolidación de estos grupos y su subsiguiente formación en seis tribus: los saramacas, los aucanos, los boni, los paramaccanos, los matuari y los coffiemaccas.

Pero aún después de la firma de los tratados con los negros de la selva, a mediados del siglo XVIII, había la posibilidad de preparar lentamente su asimilación a través de las interrelaciones económicas. Los jefes de los grupos de aquella época tenían el deseo de establecerse con sus tribus directamente en la cercanía de la zona colonial del país, para poder tener mejores relaciones económicas con los blancos. Pero la administración colonial temía nuevas rupturas y fuga de esclavos y por eso ofreció a los negros, en plazos determinados, grandes regalos en forma de instrumentos de trabajo y otros artículos de primera necesidad si ellos mantenían su lugar de residencia hacia el interior de los ríos.

Con esto se explica que los negros no se aislaron por sí solos, sino que por una imposición de la colonia llegaron al estado de aislamiento. Por lo tanto, los negros de la selva no dieron ningún motivo para una persecución contra ellos y pronto se llegó a saber que eran irremplazables como fuerza de trabajo barato en el interior, y por lo tanto los intereses de la colonia holandesa se limitaron, hasta hace pocos años, a la zona extremo norte del país, pudiendo las tribus, hasta nuestros días, vivir relativamente tranquilas.

Los medios de subsistencia de los negros de la selva se basan en la agricultura, la pesca y la caza. Herskovits y sus seguidores plantean la opinión de que los negros de la selva mantienen la forma de agricultora africana y dicen también que los negros utilizan todavía métodos africanos en la caza y la pesca.

Consideremos mientras tanto la agricultura. Vista superficialmente hay algunas semejanzas entre las formas de agricultura de los negros de la selva y la costa. Pero nuestra investigación demuestra la gran influencia que tuvieron las formas de cultivo y explotación de la tierra, durante la época de esclavitud en las plantaciones, en la agricultura de los negros de la selva. La agricultura de las plantaciones no tenía un alto desarrollo técnico. No se conocía el arado y para el trabajo en los campos se utilizaba el azadón y la pala. La limpieza (roce) de los campos se hacía con ayuda del fuego. Después de su huida de las plantaciones hacia el interior del país, los negros empezaron a hacer uso de los conocimientos agrícolas de sus vecinos indígenas. Esto se nota especialmente en las formas de organización del trabajo y en la técnica de la siembra. Con respecto a la limpieza (roce) de los campos, los negros no tenían nada nuevo que aprender puesto que los indígenas lo hacían en la misma forma que en las plantaciones.

Los alimentos fundamentales de los negros de la selva son la mandioca, el arroz y los plátanos. Además se cultivan otros tipos de vegetales que ya eran conocidos en la época de la esclavitud. Entre ellos se encuentran también plantas de origen africano que trajeron consigo en los primeros tiempos de la esclavitud, como por ejemplo taro, ñame y gobogobo, este último una especie de maní. Los negros obtuvieron de los indígenas sobre todo una variedad de maíz que no existía en la zona norte de Guayana holandesa.

Ya los nombres de las comidas indican que los negros conservaron muchas tradiciones africanas en la preparación de las mismas. Se supone que el autoabastecimiento de los esclavos en las plantaciones contribuyó a la conservación de las viejas recetas culinarias africanas.

En el aspecto de la pesca se percibe la apropiación de los métodos indígenas. No es demasiado exagerado decir que en este caso hay una casi total similitud. Solamente entre los tipos de nasas se encuentran posiblemente también tales tradiciones africanas. En

informes de las plantaciones se habla que los esclavos habían utilizado nasas para la pesca. Para la utilización de este instrumento de pesca no es necesaria la presencia del pescador. Esto explica quizás la conservación de esta técnica ya conocida en las costas americanas.

Los mismos motivos explicarían la presencia del uso de algunas clases de trampas africanas en la caza practicada por los negros de la selva. Actualmente dichas técnicas de caza prácticamente se encuentran en desuso, puesto que los cazadores utilizan principalmente armas de fuego. Desgraciadamente en la literatura respectiva se encuentran descripciones muy imprecisas acerca de estas trampas, por lo cual es muy difícil definir con seguridad su origen.

De gran importancia para los negros de la selva es el perro de caza, sin el cual ningún negro sale a cazar. Estos perros necesitan de un complicado adiestramiento en la búsqueda y persecución de las presas. Hasta hoy en día los negros consiguen dichos perros por intermedio del trueque con los indígenas de la zona del la Guayana holandesa.

Considerando la cultura material de este pueblo desde el punto de vista de la propia producción de instrumentos de trabajo y otros objetos necesarios, puede definirse ésta como una cultura empobrecida. Particularmente en este aspecto la cultura de los negros de la selva no es comparable con la producción manual muy desarrollada en los países africanos de origen. Por eso nos preguntamos cómo Herskovits y sus seguidores pudieron establecer que la cultura de este pueblo podría ser una cultura africana y más aún una cultura africana del siglo XVII.

En vano se buscaría en la cultura de los negros de la selva herreros y trabajos hechos en metal. Tampoco hay trabajos textiles. Como tampoco se producen artículos de alfarería para el uso doméstico. La única artesanía muy desarrollada por los negros de la selva es el trabajo en madera, en el que se nota una marcada influencia africana. Considerando los productos y su uso se puede constatar rápidamente que sólo muy pocos se fabrican para el uso diario, como por ejemplo el mortero. Pero la mayoría de los objetos hechos en madera no tiene nada que ver con la vida doméstica. Estos son las tumbadoras, banquillos, peines, “paletas de uso culinario”, mazo para maní y otros objetos, los cuales tienen una concepción artística muy semejante a la de Dahomey y en parte también a la de Yoruba. Peines, paletas y mazos los fabrica el hombre como regalos de amor para su mujer y ésta los exhibe en su vivienda como adornos.

Para abastecerse de los artículos que no producían se vieron en la necesidad de establecer estrechos contactos de intercambio con los europeos y los indígenas. En los primeros tiempos se efectuaba éste por medio de trueques de productos vegetales, pero en la actualidad se hace mediante compras directas. Los negros se relacionan con la zona colonial norte especialmente para obtención de instrumentos de trabajo para la labranza y trabajos en madera, textiles para la confección de vestimentas así como ollas de metal, platos, cubiertos y muchos otros artículos del menaje. En los últimos decenios ha aumentado el interés por otros objetos de forma inesperada. Motores fuera de borda para las canoas no son raros de encontrar. Las instrucciones de uso se encuentran en el programa de enseñanza de las jóvenes generaciones. Pero también se puede encontrar en las casas de los negros de la selva radios, máquinas de coser y otros aparatos de la vida moderna.

Con los indígenas intercambian especialmente arcos y flechas que se utilizan todavía en la pesca, así como otros artículos que se necesitan para el procesamiento de alimentos vegetales, entre los que se encuentra también la prensa para la manioca. En este aspecto debe citarse nuevamente el perro de caza, que aún obtienen de los indígenas, al igual que artículos de alfarería y cestería. Todos estos intercambios se realizan dando los negros a los indígenas productos europeos.

En las relaciones económicas de los negros de la selva con la zona norte colonial se han operado importantes cambios en la estructura socioeconómica en donde podemos distinguir cuatro etapas:

Desde la firma de los tratados de paz a mediados del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX podían intercambiar los negros solamente una pequeña cantidad de productos agrícolas. Se encontraban entre éstos, y en primer lugar, el arroz y el maní. Los misioneros informaban que especialmente los Saramaccanos (la tribu principal de los negros de la selva) se dedicaban preferentemente en esta época a la agricultura, en la que los hombres trabajaban más que en la actualidad. El motivo era tener mayor cantidad de productos agrícolas para el intercambio.

La segunda etapa del intercambio económico entre los negros y la zona norte tiene como contenido otro tipo de relaciones. Con esta etapa comenzaron los Aucanos, otra tribu importante. Ellos no podían intercambiar productos alimenticios y comenzaron, por lo tanto, con la explotación de la madera para la Colonia. Con esto terminó el estadio del trueque y entonces se desarrollaron las relaciones mercancías-dinero; a menudo los Aucanos cerraban contratos con las fábricas y aserraderos. Las otras tribus siguieron el ejemplo de los Aucanos en la primera mitad del siglo XIX. La producción agrícola para el intercambio había terminado. Ello se debió a que la mayoría de los hombres durante muchos meses del año se encontraban ocupados en las actividades madereras.

La tercera etapa con la zona norte, es decir la etapa más decisiva para este pueblo y su futuro, comenzó con el descubrimiento de yacimientos de oro en el sur de la Guayana holandesa y francesa en el año 1895. Desde esta época data el empleo de los negros de la selva y sus canoas como cargueros fluviales para los trabajadores de las minas de oro. Esta actividad cambió profundamente el estatus de la vida económica de los negros. Desde los últimos años del siglo XIX se transformaron cada vez más los negros en trabajadores rentados al servicio de la Colonia. Como consecuencia de esto perdieron los negros su interés por las actividades económicas primitivas. Así dedicaban cada vez menos tiempo para sus actividades agrícolas. Es así como las familias que permanecieron en las aldeas no tenían suficientes alimentos para su sustento y debían comprar sobre todo arroz y carne salada. Por eso la administración holandesa dictó una ley en la que se establecía que los hombres que querían trabajar como cargueros sólo podían alejarse de sus aldeas después de haber cultivado lo suficiente para el sustento de sus familias. Pero como en la práctica esta ley no se controló dejó de tener vigencia.

De la emigración de los negros de su lugar de origen proviene la separación de muchos de su grupo social. El hecho más sobresaliente de este fenómeno es la emigración de los Saramaccanos y de Aucanos en años posteriores hacia Guayana francesa donde se transformaron en trabajadores asalariados. Muchos permanecieron allí muchos años y en otros casos no regresaron jamás a sus aldeas de origen. En número creciente también llegaron los negros de la selva por su propia voluntad al norte de la Guayana holandesa para buscar trabajo en los nuevos centros industriales. Todo indica que este proceso va en aumento con la subsiguiente explotación del interior del país. La desintegración de las tribus y la incorporación de los aproximadamente 25 mil negros en la población de la Guayana holandesa, según la opinión de los expertos en asuntos de este país, es un fenómeno que es dado esperar.

En resumen, se puede concluir lo siguiente: la cultura de los negros de la Guayana holandesa no es de ningún modo una continuación o conservación de una cultura africana cerrada. Todavía menos corresponde a una cultura del siglo XVII. La cultura de los negros de la selva se estableció bajo las condiciones particulares de la esclavitud en América y presenta por eso un tipo específico económico-cultural. Su estructura económica se

compone, ante todo, de elementos europeos e indígenas y en la misma fuente se basa su cultura material. Las más fuertes tradiciones africanas se perciben en la vida religiosa. El proceso de desintegración de las tribus ya ha comenzado principalmente por la ligazón creciente a las actividades extraterritoriales de las mismas. (Neuman, 1967:).

CAPÍTULO 13

LOS ANCESTROS DE CUBA EL PUEBLO YORUBA

Los ancestros de Cuba. El pueblo Yoruba

El territorio ocupado por los yoruba no está claramente delimitado, como muchos otros grupos en África, se han desplazando continuamente en el transcurso de los siglos ocupando en forma indefinida una zona de África Occidental, limitada por lo que se conoce como Costa de los Esclavos al sur, y al norte por el río Níger. También hay que precisar que los límites políticos actuales no coinciden con las fronteras originales; el mapa colonial de trazo arbitrario no corresponde ni con los grupos étnicos ni con las áreas culturales. La formación del área Cultural Yoruba empieza con la llegada de una oleada migratoria proveniente del este que va llegando por grupos y que sucesivamente fundan asentamientos en los territorios referidos iniciando el desarrollo de una cultura diferente a las que ya existían en el área.

De la época de los primeros poblados yoruba solo se tienen versiones inciertas su origen como pueblo específico es oscuro y queda en el dominio de la leyenda.

Algunos autores dan por cierto lo que dicta la tradición: los yoruba llegaron de Oriente en el transcurso del primer milenio d.C. cuando parte del Sudán había sido ocupado por el Islam; el origen de esta emigración se sitúa en Yemen para algunos, para otros mas cautos en la región comprendida entre el Tohad y el Alto Egipto, considerada como el hogar de origen de todos los pueblos negros. No parece haber una controversia acerca de la fecha de estos primeros asentamientos, el siglo XI es sin lugar a dudas el momento que históricamente ubica a los grupos que se establecieron en el actual territorio yoruba.

La fundación de las primeras ciudades está relacionada con la autoridad de dos soberanos que ejercían el poder político y religioso, iguales en importancia, existieron desde el principio: por una parte el Alafin o soberano político que residió en Oyo (para algunos la ciudad más antigua) y por la otra, al Sur, reclamándose también como la más antigua, Ife, la ciudad sagrada, considerada por los propios yoruba como la cuna de su civilización y sede del Oni, su jefe religioso. Ife, según B. Davidson, fue fundada probablemente por una migración de sudaneses y "*elle aurait meme peut-etre subi l'influence de la civilisation Kouschite, deja parvenue au stade de l'emploi del metaux*". Es sin duda esta ciudad la que constituye uno de los sitios de mayor interés histórico, por los vestigios arqueológicos encontrados en ella que le otorgan una gran jerarquía religiosa y cultural. También su importancia política es enorme, constituye la base sobre la que los yoruba se identifican como nación.

En el siglo XVIII las tribus y subtribus yoruba ocuparon el territorio de Eyeo (la antigua Oyo) hasta Ketu, Idasea, Sabe y Kilibo hasta Dahomey y Togo. Al Norte el Níger delimitaba su territorio, al este su influencia llegaba hasta Benin. Hasta entonces, el Alafin de Oyo seguía ejerciendo la soberanía.

En el siglo XIX este modelo se modificó a causa de las incesantes guerras internas. las fronteras se corrieron hacia el oeste a causa de los límites internacionales anglo-franceses; más tarde el territorio yoruba quedó delimitado más por la geografía y los grupos humanos que lo circundan: los fulani y los peul en las provincias del Norte, al Sur el Golfo de Benin, al Oeste Benin (antiguo Dahomey) ocupado aún hoy en día por los yoruba en una mínima parte en el área que comparten con los Fon, al Este el Níger y los Edo. Políticamente la región yoruba forma parte de las provincias occidentales de Nigeria.

De antemano sabemos que los límites culturales no se pueden fijar de manera rígida y estricta como los geográficos, a causa de las influencias recíprocas que, en especial en esta parte de África, se producen por los contactos siempre estrechos e ininterrumpidos entre grupos que aún con diferencias o variantes están emparentados por la lengua y otros rasgos culturales; es a través de estos contactos que los yoruba han ejercido su influencia sobre otros pueblos vecinos. En materia de arte (escultura sobre todo) esta influencia abarca no solamente las tribus vecinas de Nigeria, particularmente los Bini, sino también fuera de sus fronteras hasta Dahomey y Togo y aún en otras etnias menos cercanas, pues una vez establecido su poder, extendieron su dominio con la estrategia de la conquista y la absorción pacífica. Así fundaron grandes reinos como Benin Oyo e Ife, que llevaron a otras poblaciones su civilización, dando a toda el área un carácter homogéneo que los europeos encuentran en las exploraciones del siglo .XV. En la reseña de este imperio los cronistas interpretan al imperio Yoruba como una cultura de religión politeísta, pero que reconoce un dios supremo; que ostenta una madurez artística única en África Negra, con ciudades perfectamente trazadas, modelo de cultura urbana y una organización política notablemente avanzada que descansaba en una monarquía casi democrática en la cual el jefe o rey, revestido de su carácter sagrado, gobernaba bajo el control de las organizaciones y sociedades comunitarias o grupos de poder.

La cultura Yoruba ha sido referencia modelo de la “civilización de ciudades” a causa de la concentración masiva y la urbanización de las zonas habitacionales, así crearon las ciudades que los europeos encontraron florecientes, que mantenían intercambios intensos con otros pueblos, y como lo hacen notar algunos especialistas, eran inesperadamente extensas y espléndidas. Actualmente la población es de cuatro millones de habitantes. En el siglo XIX entre las ciudades importantes estaban: Ibadan, con 200 000 habitantes, Ogbomosho y Iwo 60 000 cada una, Oshogbo 40 000 y una docena de ciudades de más de 20 000 habitantes, para gobernarlas habían elaborado una organización política muy compleja.

La Economía

La base principal de la economía yoruba es la actividad agrícola, de la que son complementarias la caza y la pesca. Siendo una actividad rural, la caza se ajusta a lo que la propia naturaleza ofrece; en la tradición oral existe como una antigua actividad de los yoruba que todavía se practica con técnicas arcaicas. Los animales destinados a la caza son ratas, ardillas, algunas variedades de monos, ciertos pájaros y animales feroces como el búfalo, el león, el leopardo, la hiena y el elefante.

En algunos poblados se practica aún la caza en grupo. Los hombres jóvenes salen durante la estación de las secas, equipados y organizados en expedición para proveer a la comunidad la subsistencia requerida. Los utensilios de caza tradicionales fueron las flechas y los bastones con características especiales como el “club” o porra, todos ellos figuran en los proverbios populares que expresan la experiencia y la filosofía del cazador. Las trampas para animales están hechas de hierro y son de diferentes tamaños, con ellas se puede atrapar desde una rata hasta un leopardo o un león. El cazador yoruba aprovecha también en la estación de las secas los incendios naturales o provocados durante los cuales atrapa a los animales que quedan cercados por el fuego en los bosques.

En las actividades del cazador, las fases de la luna son cuidadosamente observadas. Se aprovechan las noches en la que la oscuridad es propicia, por eso el ciclo lunar tiene un significado especial en las creencias religiosas y en las prácticas mágicas de los cazadores, que adquieren en el transcurso de sus actividades profundos conocimientos acerca de las

plantas y animales. Su jerarquía social dentro del grupo es de las más altas, pues la actividad del cazador tradicionalmente ha sido muy respetada, y así encontramos que en ciertas épocas, de cada diez hombres del país yoruba, seis son cazadores. De su sabiduría se han podido obtener valiosas recetas para tratar enfermedades y dolencias. Por eso seguramente, los cazadores forman parte de los herboristas y médicos empíricos. Es de notar por otra parte que fueron los cazadores los primeros en recorrer el territorio y marcar los primeros límites y fronteras. Aún hoy, ciertos trabajos modernos de carreteras se ajustan al trazo hecho por ellos que con toda justicia son llamados “vigilantes de la nación”.

La caza ha disminuido en importancia por varias razones, por una parte, está la reducción de los bosques, que se han sacrificado para obtener terrenos destinados al cultivo del cacao; por la otra, están las restricciones de los derechos de caza y el empeño general por observar y hacer respetar los límites territoriales. Con la introducción de algunos elementos extranjeros, la caza tradicional y sus antiguas formas se transformaron: las armas de fuego, la pólvora, las lámparas de noche, etc., sustituyeron en muchas partes a los antiguos implementos a la vez que transformaron el trabajo de los herreros. Ya no se trata de hacer puntas de flecha ni trampas, sino de imitar las nuevas armas introducidas por la colonia. De esta manera, los cazadores a pesar de haber adoptado las nuevas técnicas de cacería, no abandonaron sus creencias y consideran siempre a Ogún como su deidad protectora. Más adelante se verá que en la santería cubana este mito se conserva intacto.

Por último, es en las filas de los cazadores tradicionales donde se reclutan los guardianes nocturnos de los grandes poblados, que garantizan y salvaguardan la seguridad de los habitantes.

Resulta interesante advertir que con la introducción de las nuevas técnicas de caza se da también la supervivencia o la coexistencia de los utensilios tradicionales con los nuevos implementos, y con ellos sobreviven también ciertas manifestaciones -cuentos, refranes y proverbios- relativos a la mentalidad y la sabiduría del cazador, herencia que también encontramos en el folklore de Cuba.

La Pesca

Junto con la caza, la pesca es una actividad importante en la economía. Se emplean los métodos tradicionales del envenenamiento de las aguas y el de las trampas. También se pesca desaguando las superficies menores y atrapando a los peces con calabazas, en las lagunas y brazos del río Níger y sus afluentes menores, las técnicas se adaptan a la fuerza de las corrientes. Antiguamente los productos de la pesca venían principalmente del norte hacia el centro y tenían mucha demanda entre los grupos de emigrantes extranjeros: Ijaws, Jekris y otros -no yoruba- que se esparcieron por las granjas. Muchas aldeas de pescadores han crecido en las orillas de las lagunas y los riachuelos. De estos establecimientos el más importante es Epe, donde los productos de la pesca son de gran calidad; aquí casi todos los habitantes son pescadores a tiempo completo. El sistema de canoas para pescar (empleado en los ríos) ha sido en parte sustituido por las lanchas de motor introducidas por los europeos. En cuanto al mercado de pescado fresco, los principales centros de demanda son: lagos, Abeokuta, Iperu e Ibadan. Existe en el sistema de distribución una organización de mujeres que manejan la mercancía y son mediadoras entre los centros pesqueros y los consumidores. En esta etnografía se da el culto de Ochun y Yemaya, las dos deidades femeninas que en su exilio cubano representan la fertilidad en las aguas, fuerzas y poderes extraordinarios.

No obstante ser una ocupación secundaria en la economía de los yoruba, la pesca presenta aspectos interesantes desde el punto de vista sociológico. Las aldeas de pescadores

de hecho son muy diferentes a las de los agricultores; las diferencias se manifiestan tanto en las costumbres y la vida material como en las tradiciones, creencias y relaciones con las aldeas circundantes o vecinas.

La Agricultura

Sin duda es la actividad más importante y básica de la economía; mediante la agricultura, los yoruba establecen los contactos más intensos y amplios con su medio geográfico. De la relación hombre-naturaleza surgen las instituciones, las leyes, las creencias y en consecuencia todos aquellos aspectos de la cultura relacionados con la explotación y el culto a la tierra que caracterizan en gran parte a la sociedad yoruba. De la tierra se obtiene una parte importante de la subsistencia; a ella se le rinde culto de diversos modos.

Los yoruba fueron antaño grandes agricultores que se servían de técnicas adaptadas a cada cultivo, la azada fue un implemento al que llegaron después de experimentar con otras técnicas. Esta evolución no ha podido ser establecida con claridad, es decir, que sólo se constata actualmente la presencia, en cierto modo antigua, de los implementos de labranza de hierro fabricados con técnicas propias. Los yoruba son reputados “cultivadores de la azada”, entre los especialistas, pues “la azada es una herramienta decisivamente avanzada cuando se compara con los palos plantadores de algunos habitantes del trópico”.

Los cultivos principales son el ñame, la cola, la banana, la nuez de palma, el maíz, la mandioca y los arachides. De éstos, los tres últimos fueron llevados de América en la época de la esclavitud.

El árbol de la palma de aceite es considerado como “el árbol de la vida” estimación que se extiende en toda la región del sur de África Occidental, pues de allí es originario. Los contactos con otras partes del mundo trajeron la introducción de cultivos variados e importantes: la patata dulce, la papaya, el tabaco, el melón, la piña y el tomate, entre otros, introducidos por los portugueses. Estos también llevaron la caña de azúcar, la naranja y el limón. Todos estos nuevos cultivos se integraron rápidamente a los ya existentes y pasaron a formar parte del medio nativo perdiéndose su origen extranjero.

La tenencia de la tierra, su explotación y lo que de ello se desprende, amerita una observación cuidadosa. La agricultura tradicional de los yoruba posee ciertas características y peculiaridades que derivan del medio geográfico, se traducen concretamente en patrones institucionalizados que se refieren a la propiedad de la tierra, técnicas de cultivo, sistemas de pensamiento mágico-religiosos, en suma, todos los patrones institucionalizados por la tradición que rigen y regulan la economía fundada en la actividad agrícola.

La familia es el patrón de la sociedad agrícola, ejerce el control en la distribución de los campos de cultivo, es el guardián de la seguridad económica de la comunidad que se mantiene por los lazos de solidaridad. Los yoruba fundamentan gran parte de su cultura en un sistema basado en el cultivo colectivo de la tierra. Tradicionalmente el grupo fundador, el que figura en los mitos de origen, es el que se conformó por parentesco consanguíneo, por lo que todos los hombres de una misma familia de ascendencia patrilínea, trabajan juntos durante el año agrario, dirigidos y supervisados por el más viejo. Las mujeres del grupo participaban también en este sistema dedicándose a las ocupaciones domésticas.

Actualmente se hacen dos grandes y generales diferenciaciones entre los yoruba del norte: Ekiti, Oyo, y los yoruba del Sur: Ijebu, Ondo; fundadas en los sistemas de parentesco y de propiedad de la tierra. En el norte, la tierra es propiedad de los agnatos, que constituyen un grupo cerrado y solidario en tal forma que las controversias individuales relacionadas con la tenencia de la tierra se convierten en conflictos entre los grupos de

parentesco. En el sur, el sistema dominante es el de los cognados, aquí el grupo puede estar disperso o fijo en un territorio. En teoría, este grupo está abierto, de tal manera que un mismo individuo puede pertenecer a varias líneas de cognados. En este sistema, los problemas de la tierra se resuelven con la participación del individuo dentro del grupo, con el derecho a convertirse en propietario y no con la solidaridad de un solo grupo de parentesco.

Lo anterior se plantea del mismo modo por los yoruba, pues a pesar de algunas diferencias en la estructura política y social, tienen una unidad cultural. La noción de familia es muy antigua, su origen se pierde en los tiempos, es la base de la propiedad de la tierra. Algunas variantes de esta noción se pueden observar en algunos lugares, hubo sin duda ciertos cambios en el momento en que las leyes nativas recibieron el impacto de las ideas y las leyes extranjeras.

Las industrias artesanales

Otro aspecto importante- pero no básico- de la economía, es el de las artesanías, que para algunos autores “belong to the group of concrete cultural complexes because their modifications of the physical environment are boldly represented in the landscape.”

Las industrias artesanales emplean materiales de origen animal, vegetal y mineral. Entre las que se sirven de las plantas, está el tejido de telas, una industria tradicional practicada por hombres y mujeres. El árbol de la palma proporciona la materia prima para lograr trenzados de diferentes calidades que sirven en la construcción de casas, techos y puertas. De palma se hacen también utensilios y recipientes. El cultivo del algodón es bastante importante, se utiliza en las industrias tradicionales del tejido, teñido y confección de prendas de vestir que han alcanzado un progreso considerable. Las calabazas con utilidad doméstica trabajadas en forma típica y peculiar constituyen otra industria artesanal de origen vegetal.

Las industrias que dependen de productos animales son principalmente las de curtido y teñido de pieles para confeccionar bolsas, vestidos y otros artículos de uso general. El uso de los metales data de tiempos remotos, los Yoruba fueron grandes escultores en bronce, con la técnica de la cera perdida, las Artes de Corte alcanzaron una perfección que asombró a los europeos, quienes atribuyeron a los griegos la realización de esas obras maestras. En el palacio de los reyes de Benin cubierto con placas de bronce, está representada la historia del reino, en Ifé las esculturas son retratos de los soberanos que han recorrido los museos del mundo; en la actualidad el arte tribal se realiza en madera, la producción de máscaras y estatuillas, puertas labradas, columnas, objetos rituales e incluso utensilios domésticos hacen del arte yoruba uno de los más prolíficos y difundidos del Oeste africano. También en la producción plástica la influencia yoruba se extendió hacia los pueblos vecinos.

Las piedras de diversas calidades se emplean como molinos de mano y utensilios del ajuar doméstico. En la alfarería se producen una gran variedad de utensilios domésticos, constituye una de las industrias tradicionales en la cual las mujeres tienen un papel predominante.

La comercialización de la producción sigue los sistemas vigentes en toda la zona que es similar en el resto del continente, los sistemas de mercado presentan una homogeneidad en lo que se refiere la compraventa de los bienes dentro de un sistema monetario.

La llegada de los europeos trajo la destrucción, en parte, de la economía primitiva y la imposición del sistema colonial, que en muchos aspectos es artificial. El capitalismo impactó la economía primitiva, creando relaciones mercantiles, un sistema de precios y

moneda circulante que coexiste con formas tradicionales como la tenencia de la tierra en sus formas antiguas, los sistemas o procedimientos basados en la herencia, etc., de donde resultan formas económicas híbridas que no se ajustan en su totalidad ni al capitalismo ni al modelo de la economía primitiva.

Para caracterizar a la sociedad yoruba es indispensable tener en cuenta que reposa sobre un nivel de fuerzas productivas más avanzado que el del estadio de la sociedad tribal o tribo-patriarcal. La agricultura (y accesoriamente la caza y la pesca), constituye la fuente esencial de la producción social. El empleo del hierro en las actividades agrícolas elevan la producción haciendo posible la obtención de excedentes. A su vez, éstos facilitan la división del trabajo, los oficios especializados e incluso el incremento del comercio. Este último, a su vez, da lugar a la sociedad de clases, pues aquellos pueblos que han desarrollado los grandes mercados comerciales han sido los primeros grandes estados. Es el caso de los yoruba cuando, ya bajo los estados de Ifé y Benín, producían obras de arte cuyo material, el metal, era importado.

Se dijo que el origen de los yoruba se pierde en la leyenda. Su historia temprana empieza con la fundación de Ifé, la ciudad sagrada, en donde según la leyenda, la deidad suprema Olorun, creó al hombre que se dispersó por la tierra. Las tribus de la nación Yoruba se consideran descendientes de un ancestro común: Oduduwa. El historiador Johnson explica que Oduduwa es un patriarca que llega del este con las primeras migraciones, convertido en rey, fue visto por su pueblo como su progenitor. Con el tiempo sus atributos fueron mayores hasta hacer de él una deidad. Actualmente Oduduwa es venerado como un dios o una diosa, en Ifé la tradición dice que es un dios, en Adó en cambio, es una diosa.

El hecho de que en algunas partes Oduduwa se consideró del sexo femenino, ha sido interpretado como una prueba de que la sociedad Yoruba en alguna época estaba cimentada en un sistema matriarcal, lo que no resulta difícil de aceptar pues la mayoría de las deidades femeninas poseen atributos extraordinarios

En contrapartida, tal vez para equilibrar el ejercicio del poder, existe un mito muy difundido en el que Oduduwa es hijo de Olodumare el Dios supremo, que envía desde el cielo a Oduduwa para crear a la tierra. Olokun la diosa del Océano fue su esposa. Uno de los hijos de la pareja ancestral, probablemente

Oranyian, reinó sobre el mundo imponiendo tributo a los hombres incluyendo a sus hermanos. Este mito está relacionado con el dominio que Ifé y Oyo pretendieron ejercer sobre las tribus Yoruba, reclamándose uno y otro reinos descendientes del dueño de la tierra.

En otro mito Oduduwa es la mujer de Obatalá, estuvieron encerrados en una calabaza lo que produjo desesperación a Oduduwa que se saca los ojos. Así permanece la pareja ancestral hasta que Olorún los baja al mundo y convierte a Oduduwa dueña de la tierra y a Obatalá rey de los hombres. En América se ha sabido que en algunas casas de culto de santería o candomblé, se invoca con sacrificios a Oduduwa, para pedir fertilidad en los campos. La tierra es ciega y sólo tiene oídos.

Los Alafin fueron los jefes políticos que residían en Oyo y que se decían descendientes de Oduduwa, existiendo el Oni en Ifé; éste detentaba la autoridad religiosa; no deja de ser extraño que siendo un pueblo tan religioso los yoruba atribuyan una ascendencia divina a su jefe político y no a su jefe religioso.

El primer periodo fue el de los reyes míticos y de los héroes deificados en el que se sitúan los reyes fundadores de la nación yoruba. Oduduwa es, como ya se dijo, el ancestro de la raza, personaje mítico hijo de Olodumare, dios del firmamento que reinaba sobre

todo lo que existe. Fue rey en un periodo difícil de situar en el tiempo; los sacrificios humanos le eran ofrecidos cuando murió y fue deificado. Fue un período de prosperidad y de reinado despótico.

Oranyian, nieto o hijo de Oduduwa y su sucesor en el trono, fundó Oyo, pero trasladó su residencia a Oko. A Ahuam o Ajaka se le llamó al trono dos veces. Sango o Olufuran, hermano de Ajaka e hijo de Oranyian, es el cuarto rey y uno de los más célebres sin duda. Llevó los poderes del gobierno a residir a Oyo, se distinguió por haber sido poderoso, decidido, temido y despótico. Murió suicidándose y fue inmediatamente deificado como el dios del trueno. Actualmente le rinden culto en todo el país yoruba sus numerosos adeptos.

Vino después Ajaka, que reinó por segunda vez, y con él terminó el periodo del reinado de los héroes mitológicos.

En el período siguiente, se situarían los reyes históricos; la época es de prosperidad y de opresión, en una época en que se consolidó el poder, pero los reyes ya no fueron deificados a su muerte.

Las etapas subsecuentes comprenden una serie de periodos alternados de estabilidad y de guerras y revoluciones por la conquista del poder. La obra de Jonson es, en este sentido, quizá la más completa en cuanto a la minuciosidad con que consigna los hechos históricos, riquísimos en cambios sociales y de toda índole que tuvieron consecuencias aún fuera de sus dominios.

Durante el periodo llamado de los reyes históricos viven y reinan aquellos que dieron un esplendor único al reino yoruba: Aganju, con su magnífico palacio adornado suntuosamente; Oluaso, de quien la fábula cuenta que reinó 320 años y que tuvo 1240 hijos (sus nueve mujeres le dieron gemelos tres veces el mismo día) Onigbogi, introductor del oráculo y del culto a Ifa, Ofinran, en cuyo reinado los tapa impusieron el culto a los misterios de Egungun. Vienen después los reinados breves de otros reyes que, al igual que a los anteriores, se les atribuía de un carácter divino y absoluto. Parece ser que muy pocos soberanos morían de muerte natural. El rey era símbolo de la vitalidad de su pueblo y era designado para un periodo de siete años; en rigor, se trataba de un septenio de gobierno, renovable cada vez, pero que podían abreviarse en caso de que las facultades físicas o mentales del soberano declinaran, amenazando así la prosperidad de su pueblo. Un consejo de ancianos, viejos o notables, le enviaban una copa que contenía huevos de papagayo; es decir, una invitación para que se suicidara. Algunas veces, cuando el rey debía morir por razones políticas, seguían su suerte cinco altos funcionarios, una de sus esposas, la reina madre y la madre del príncipe heredero, a menudo hasta este último. Se pretendía con esto que a los soberanos no se les permitiría morir como al resto de la gente. La tiranía desenfadada, el altibajo total, la ambición y la crueldad, debían pagarse de algún modo. La muerte necesaria del rey era una forma mística de equilibrio político o, por decirlo así, de un absolutismo compensado. También en vida se procuraba limitar las funciones del soberano; las ciudades se administraban por sí mismas mediante un consejo de hombres de la ciudad llamado Ogboni, que a su vez designaba un alcalde para un lapso de dos años, el cual se rodeaba de asistentes especializados y moría también con frecuencia envenenado.

Sigue después un periodo en el que las guerras internas se extendieron en todo el territorio, la usurpación de los Fulani precedió a una breve etapa en la cual reinaron los últimos reyes de la antigua Oyo. Como consecuencia se desató una revolución que se enfrentó al basorun primero y fomentó la rebelión en los demás jefes locales que proclamaron su independencia. De estos conflictos el reino yoruba conoció muchos. Todas las épocas de su historia están señaladas por las acciones belicosas de detentaban el poder. Por ser la jerarquía de los fuertes sumamente cerrada, entre ellos mismos luchando

consecuentemente haciendo alianzas con otros y declarándose mutuamente la guerra. Es claro que dejaron una tradición de tiranía y de opresión en el pueblo.

De la historia de los reyes y de los otros dirigentes, de sus enfrentamientos, sus disensiones y las consecuencias de la lucha por el poder se desprende que el reino yoruba alcanzó un nivel muy alto en cuanto a organización política. En la literatura encontramos, además del rey, a numerosos personajes que desempeñaban un papel importante en el gobierno. Así vemos que dentro de la jerarquía, el poder y la autoridad religiosa estaban repartidos sin coincidir siempre en sus intereses. Este es el motivo principal de las luchas entre los que gobernaban. Existían, además del rey, una serie de dignatarios que en una forma u otra representaban una fuerza enemiga y que a la vez peleaban unos contra otros, enfrentando a los pueblos y haciéndolos luchar entre ellos. De estas contiendas y disputas ha quedado una rivalidad que persiste hasta nuestros días.

La invasión de los Nupes data de 1550, época en la cual Onigboni era su rey. Este gobernante fue el principal iniciador de Ifá. Oyo se arruinó completamente por la conquista Nupe que impuso oficialmente los cultos de Ifá y Egungun, en este período los gobernantes Yoruba vivían en Oyo-Igboho. Durante el reinado de Ajiboyede se celebra el primer jubileo o Bebee; se trata de una manifestación en honor del rey en la cual durante varios días todos gozaban de libertad de palabra y de acción. La paz era mantenida en todas partes, la gente vestía de fiesta y no se cobraba ningún tributo.

Se hacían sacrificios humanos en memoria de todos los reyes precedentes.

Abipa fue el último de los reyes que residió en Oyo-Igboho y fue él quien trasladó la capital de nuevo a Oyo. Obakolum sucedió a Abipa y durante su reinado la sal fue llevada al país yoruba por primera vez. Esto indica que el país atravesaba por un periodo de paz y estabilidad que permitía el tránsito de las caravanas que venían del desierto del Norte o del mar del Sur.

También en el reinado de Obakolum, se efectúa el viaje a Portugal, por primera vez, de los emisarios del reino yoruba. A su vez, los portugueses hacían la travesía en esos años de paz y de relaciones con el exterior.

En 1775 el reino yoruba incluía el país de los Papos y Jahomey. Se dice que Oyo recibía tributo de los Ashanti y de los Ga.

1775 es una fecha que marca el fin de los períodos pacíficos del reinado de los alafines soberanos y de la prosperidad. En los años en que los yoruba abandonan Oyo y aunque fundan Ibadan y Abekouta, la llegada de los Pulani marca el principio de las guerras entre las diferentes aldeas yoruba. Estas guerras subsisten hasta la llegada de los europeos.

Durante el periodo de la colonización europea, los yoruba, como los demás pueblos de África, se baten contra el colonizador en condiciones desventajosas. Se trata de "la lucha de la cacerola de hierro contra la cacerola de barro cocido", como la llama J. Suret Cnale. El colonizador tenía no sólo la superioridad material en ejércitos y armamentos sino que, además, contaba con una superioridad de tipo político, ya que aprovechaba las rivalidades étnicas y la ausencia de un frente, contra el que jamás tuvo que enfrentarse, a causa, precisamente, de esas divisiones entre los africanos que estuvieron provocadas por la injerencia europea.

Dos hechos fundamentales se imponen a nuestra consideración: la colonización y la trata de esclavos. Ambos fueron la causa de profundos cambios que se operaron en todo el continente africano a todos los niveles. El tercer factor de cambio social y cultural será el

que consideraremos más adelante: la introducción y difusión de nuevas religiones en África y en el país yoruba.

El primer encuentro entre africanos y Occidente se lleva a cabo en varias etapas, de las cuales la primera fue la llegada de los traficantes de esclavos; los primeros navíos llegaron alrededor de 1460-71, llevados por los portugueses al golfo de Benín. Allí establecieron un importante comercio de especies y esclavos, destinados principalmente a las plantaciones del nuevo mundo. En 1551, entre rivalidades y alternancias, las potencias europeas participaban en el comercio y tráfico de esclavos, privilegiando una de las zonas entre pueblos de África occidental constituyó un depósito y un punto de partida de esclavos de importancia extraordinaria, que le valió el nombre de “Costa de los esclavos”.

La trata llevó a América a los yoruba, los remitió primero a la América española y a la América portuguesa, sobre todo en Cuba y Brasil, en donde se mezclaron con otras influencias bantues. Los descendientes de los africanos, llevados a América como esclavos, y que se consideran como población negra, constituyen el 14% del continente, el 10% de Estados Unidos, el 56% de Brasil, el 46% de la población de las Antillas, el 6% de Colombia, el 14% de Ecuador y el 8% de Venezuela.

Los traficantes de esclavos, que transplantaron millones de hombres y mujeres de África al Nuevo Mundo, ignoraban que entre ellos se encontraban artesanos que proporcionarían a América una de las características que la distinguen del viejo mundo. El inhumano tráfico esclavista debe a la raza negra el haber participado en nuevas formas de cultura.

Los yoruba, como todos los esclavos que llegaron a América desde casi todos los rincones de África, llevaron sus dioses, sus danzas y su cultura, pero, al sufrir la influencia de la civilización europea, adoptaron muchos elementos de los blancos y, además, la esclavitud rompió las estructuras sociales de sus tribus originarias. Por eso, ocultándose casi siempre bajo la máscara del cristianismo o deslizándose en los cuadros de las instituciones europeas, conservaron hasta hoy muchas de sus tradiciones ancestrales.

No obstante el debilitamiento cultural que la esclavitud implica, la asimilación con los nuevos grupos y el mestizaje biológico irremediable el negro dejó una profunda influencia en todas las Américas y en todos los niveles de su cultura.

Si el mundo colonial destruyó las sociedades existentes en África también les dio accidentalmente, algunas de sus fuentes de riqueza, que con el tiempo se iban a traducir en el desarrollo nuevos cultivos que se integraron en el medio natural y que transformaron los sistemas económicos.

Algunos historiadores europeos sostienen que las guerras entre los yoruba durante el siglo XIX no fueron otra cosa que una extensión de la esclavitud. En efecto, ya hemos visto que los yoruba estaban unidos en lo cultural pero no en lo político y que los europeos utilizaron estas guerras como excusa para justificar la ocupación, sin embargo hay que reflexionar acerca de los complicados cambios políticos y sociales que sufrió esta parte de África antes y después de la llegada de los europeos.

Al comenzar el siglo.XIV.los diferentes reinos yoruba se agrupaban en subdivisiones culturales, Oyo, Egba Egbado,Ijesha, Ife, Ijebu, kitondo y otros.

Para finalizar diremos que en 1861 Nigeria pasó a ser posesión británica, durante casi cien años; el 4 de octubre de 1960 obtiene su independencia como miembro de la Commonwealth británica

Como en muchas otras áreas en el mundo yoruba los factores del medio geográfico tienen una importancia decisiva en la distribución y forma de los establecimientos, tanto

antiguos como recientes, los poblados se ajustan al medio físico. La utilización de los medios y las ventajas naturales se superponen a los obstáculos del paisaje; la combinación del esfuerzo y la inspiración humana dieron como resultado los importantes centros urbanos que no tienen paralelo en ninguna parte de África tropical. Este urbanismo caracteriza la cultura yoruba, y es el rasgo que más sorprende a quien se acerca por primera vez. La reconstrucción del pasado se ha hecho a través de las enumeraciones, estimaciones y relatos del siglo XIX., principalmente los relatos de exploradores, misiones y administradores. Todo el territorio debió haber estado densamente poblado, ya que así lo demuestran las cifras que se dan en las descripciones: Coso, 20.000 habitantes; Lagos, 20.000; Ibadan, 70.000; Ijayie, 35.000; Ogbomosho, 25.000; Offa 30.000

Todo parece indicar, por otra parte, que los yoruba no fueron, en el pasado, habitantes de las costas, estos hechos se infieren por la conformación actual del suelo y de la vegetación que, junto con la documentación del siglo pasado, así lo indican. Fueron muchos los poblados que se destruyeron debido a las guerras y la esclavitud, otros tantos sucumbieron ante las inclemencias del tiempo: tempestades, lluvias etc. Por ello, muy pocos de los antiguos poblados se pueden citar actualmente, aún cuando podemos aceptar en parte la idea de que la cultura y los hombres se dispersaron desde un centro original y único (Ifé), debemos hacer constar que desde el siglo XV hasta el XIX la historia de esta área estuvo dominada por los dos reinos de Oyo y Benin, con migraciones muy importantes. Tales movimientos migratorios, que se produjeron de forma continuada, dieron como resultado una uniformidad cultural pero, también, diferencias estructurales entre los poblados y los diferentes reinos, en referencia a esto F.O. Lloyd nos dice “La cultura yoruba es marcadamente uniforme en relación a un pueblo tan numeroso, que habita un área tan vasta. Las diferencias en el dialecto fueron pronunciadas, pero a pesar de eso se aceptó una forma standard del yoruba. Las diferencias internas del dialecto son ahora considerablemente menores que las que habían entre el lenguaje yoruba y el de sus vecinos de Benín, upe o fon.”

En cuanto a las tradiciones artísticas de los yoruba se pudieron conservar gracias a una situación económica y social favorable. Las sorprendentes obras de arte de Ifé necesitaron de la existencia de actividades urbanas que posibilitaron una artesanía muy desarrollada y con una gran especialización técnica que produjo piezas de sorprendente perfección.

Sin esas posibilidades de intercambio y de comunicación el arte de los yoruba no hubieran podido llegar a tener la influencia que sabemos que tuvieron sobre los otros pueblos del occidente africano; para el apogeo de las artes se necesitó unos ingresos y una riqueza superiores a los que pueden proporcionar un simple comercio. Esta riqueza se dio gracias al contacto entre las grandes ciudades y las actividades humanas, a nivel de superestructuras, fueron potenciadas también por la centralización y la exportación de los productos naturales y de los objetos fabricados.

Actualmente, los poblados yoruba están formados por grupos de parientes que, a su vez, constituyen las unidades que poseen la tierra. A veces un establecimiento se compone de un grupo simple, pero también tenemos unidades sociales de otros niveles.

La familia yoruba o Ebi es de tipo corporativo, es decir, tiene una identidad y una permanencia. La identidad consiste en tener un nombre bajo el cual el grupo es conocido, la existencia de marcas por las cuales se conoce a los individuos pertenecientes a ese grupo. Las marcas faciales, por ejemplo, tienen su propia historia que, a menudo, expresan mitos de origen. El grupo es permanente y no desaparece con la muerte sino que sigue reclutando nuevos miembros de acuerdo con sus reglas precisas. El grupo también es corporativo respecto a ciertas actividades, es decir, se hacen cosas en común como: tener una

residencia, el cultivo, la artesanía gregaria, etc. O bien costumbres sociales como la asistencia a bodas o a funerales o bien opiniones políticas iguales. Estas actividades de diversa naturaleza expresan a menudo los derechos a poseer la tierra en tanto que grupo y el derecho de alguno de los miembros a asumir ciertos títulos no exclusivos del grupo. Los miembros de alguno de esos grupos pueden ser identificados por diversos factores: descendencia, territorio, edad, actividades económicas, religión.

Por todo esto tenemos que pensar que cuando se emplea el término familia, tratándose de los yoruba, se está designando a un grupo que puede abarcar desde la familia nuclear pequeña (compuesta de padre, madre e hijos) hasta cientos de personas que descienden de una línea común a través de muchas generaciones.

En la religión tradicional, la tierra ha sido objeto de un culto que se extiende sin excepción en todo el territorio. Está ligada a la vida y a la muerte, a la alimentación y al hambre, a la esterilidad a la fertilidad y es el soporte de todo lo que existe, el principio se y el fin de todas las cosas.

La tendencia al antropomorfismo se manifiesta en la representación de algunos de los fenómenos asociados con la naturaleza y su héroes míticos, por ejemplo el culto a Changó, dios del rayo y el trueno a la vez que uno de los principales héroes reyes de Oyo.

Como ya se señaló antes, no se tienen datos seguros sobre la historia de los yoruba más que a partir de los dos últimos siglos; pero, al principio el siglo XVIII, todas las tribus yoruba estaban integradas en el reino de Oyo y tenían a Ifé como centro religioso y administrativo.

La finalidad de la existencia, la lucha del hombre contra la muerte. Los mitos, por ser parábolas filosóficas, tratan a menudo de éstos problemas. Los diversos cultos con los cuales se manifiesta la religión, se deriva de esta mitología sagrada que es una de las más ricas e ingeniosas del mundo. De la mitología se deriva la representación del universo. Como los mitos tratan también de los seres sobrenaturales, dioses y ancestros, se interesan en la génesis y explican así el fin de todas las cosas. Las generalidades que sintetizan las creencias de los yoruba son: la creencia en un solo dios principal y la creencia en la vida futura, por la cual rinden culto a la muerte; también la que consisten en un “judgement futur” y la de la metempsicosis (los muertos nacen de nuevo en su propia familia).

Por lo demás, consideran tres niveles cosmológicos en su representación del universo: el cielo (Ile Orun), la tierra con el océano y el mundo habitado por los hombres (Ile Aiye). El cielo es aún sólido y curvo sobre la tierra a la que cubre como un techo; es la morada del dios supremo Olorun que reina sobre la jerarquía de divinidades secundarias (los Orisha) y asimismo sobre los espíritus (irunmole) de la misma manera que sobre los reyes. La diosa tierra (Onile u Ile) reina sobre la tierra –incluido el océano– donde residen las almas de los muertos o de los espíritus vengativos que están encargados, cuando es necesario, de castigar a los miembros del culto (los Ogboni) de la diosa Onile. Estos dos niveles cosmogónicos son iguales y preexistentes en oposición al mundo habitado por los hombres, gobernados por el rey. Se vive bien sólo cuando las relaciones con los otros niveles cosmológicos (El cielo por una parte y la tierra con el océano por otra), son satisfactorios. El destino de todo ser humano depende del dios supremo, el creador, un dios trascendente que vive en los cielos y es venerado por los hombres que reconocen su grandeza: pero al contrario de la diosa Onile, el dios supremo no tiene culto en la tierra. Olorun está presente en la vida cotidiana, en las invocaciones matinales, los deseos de protección de sus devotos. En las plegarias se levanta el brazo repitiendo: Olorun, Olorun: pero no tiene sacerdotes, ni símbolos, ni imágenes, ni templos. Posee, sin embargo, otros nombres: Aga-Ogo, el estimado, el amado; Olowo, el venerable; El emi, el hombre viviente, el que posee aliento; Olodumare, tal vez el que posee el sufrimiento y

naturalmente El eda, el que controla la lluvia, pues vive en los cielos y está estrechamente asociado al fenómeno del que depende toda la vida del hombre. Por el contrario, no está asociado al sol, porque estando éste siempre presente en los trópicos, no es necesario involucrarlo.

Pero, como lo hace notar. D. Paulme, el panteón yoruba cuenta con no menos de 400 dioses u Orishas que tienen cada unos sus sacerdotes y sus fieles. En primer lugar está Obatalá, jefe de los dioses, “el señor vestido de blanco”, llamado también Obatila “señor de las visiones”, aquél que predice el futuro. Fue creado por Olorun, que le dio la posibilidad de gobernar el firmamento y el mundo; es una concepción antropomórfica. Obatalá fue quien hizo al primer hombre y a la primera mujer de la mejor arcilla (alamorece) y por ello lo llaman Orisha Kpopo o sea el Orisha que petrifica la arcilla. De esta manera, todos los yoruba están de acuerdo en que Obatalá es el creador del hijo en el vientre de su madre, pero no lo están sobre las deformidades posibles del niño. El albinismo, por ejemplo, algunos piensan que se trata de un error involuntario de Obatalá y otros que es un castigo del propio dios.

Obatalá es el protector de las puertas de las ciudades y su representación mitológica es la de un jinete con una espada; se le llama también Obatalá Gbingbin Iki, osea el enorme Obatalá. Sus ofrendas son caracones, serpientes, culobras.

Sigue en importancia, después de Obatalá, la diosa Odudua u Odua a quién se le da el título de Iya Agbe, “la madre que recibe”. Su nombre, Odudua, quien dice “aquella que es negra”. Normalmente se le representa sentada, dando de mamar a un niño. Es la mujer de Obatalá, pero es también contemporánea de Olorun, el cual no la creó, pero fue también su marido. Esto último tiene una gran importancia y cabe preguntarse si el hecho de que la diosa mujer sea importante —o tan importante como el dios supremo— no quiere decir que al principio, en una época remota, las mujeres tenían tanta o más autoridad que los hombres.

Según el mito, Odudua y Obatalá cayeron en una gran calabaza. Obatalá arriba y Odudua abajo; se quedaron varios días sufriendo hambre, calambres, etc; entonces Odudua empezó a quejarse y a insultar a su marido, de los que resultó una violenta querrela durante la cual en un exceso de rabia Odudua se arranca los ojos al no poder cortarse la lengua. Al salir de la calabaza no pudieron comer más que caracoles, Odudua, reemplazando la vista por el tacto, evita que se la reconozca como ciega.

Otros dios muy poderoso y venerado en el panteón yoruba es Shangó; dios del trueno y del rayo. Después de Obatalá es el más poderoso; el segundo que salió del cuerpo de Yemaya, diosa también de cuyo pecho brotaron torrentes que formaron una laguna y de cuyo cuerpo salieron muchos dioses. En el nombre mismo de Shangó se aprecian sus atributos, pues shan quiere decir golpear duramente y go es eparar, desorientar, enloquecer. Su epíteto es Jakuta, que quiere decir “el que lanza las piedras” o “el que se bate con piedras”, por ello sus sacerdotes lo invocan como “al que tira las piedras”. Los dirigentes de su culto salen invocando a Shangó “el gran rey y señor” durante las tempestades, pues es también el dios de ellas. Se dice que él que lanza su hacha, el rayo, cuando la tempestad arrecia. Una maldición o imprecación muy empleada es “que la piedra de Shangó te golpee” y en toda el África Occidental se encuentran “las piedras de Shangó”. Según la leyenda, Shangó se casa con tres de sus hermanas: Oya, Oshun y O que son también tres ríos. Acompañan a su marido cuando se desplaza. Oya se lleva consigo a su mensajero, el viento, en tanto que Oshun y Oba le cargan el arco y el sable. Shangó tiene también un esclavo, Biri. Según la tradición, como dijimos antes, Shangó fue el cuarto rey de Oyo, un tirano que

al decir de uno debió huir a los bosques, pero que según otros, subió al cielo, desde donde continua su reinado.

Los sacrificios que se le ofrecen a Shangó en la mayoría de las cosas son carneros, cuyas embestidas recuerdan lo imprevisto del trueno. El emblema de Shangó es la doble hacha.

Otros dioses principales son Ifa, de la adivinación, que sigue en importancia a Shangó; Elegba, llamdo Eshu, nombre de una divinidad fálica, pues su nombre quiere decir “el que posee”; Ogun, dios del hierro y de la guerra, patrón de los cazadores y de los herreros, cuyo símbolo podría ser cualquier pedazo de fierro y el cual se le sacrifica un perro o se le ofrece alimentos. De Eshu se encuentran altares en todas partes: se trata a veces de simples conos de arcilla en las puertas de las casas. Ciertas representaciones de ésta deidad, que se colocan en los cruces de los caminos, llevan casco colonial, gafas, reloj, y otros atributos de superioridad social. Ifa, que es la imagen del destino, tiene su oráculo, el cual se consulta en todas las ocasiones. Se le encuentra también en el país Dahomeano con el nombre de Fa, y su interpretación es siempre por medio de 14 o 16 almendras de palma, qui se combinet differenment et forment des dessins que le devin releve sur le plateau divinatoire.

En Oyo son los poetas quienes repiten los cantos que narran la creación del mundo, el nacimiento del pueblo Yoruba y la historia de sus reyes.

El término Orisha que, como ya vimos, es usado para expresar un ser sobrehumano o dios, es usado igualmente para expresar las imágenes y objetivos sagrados y también como un adjetivo con la aceptación de sagrado o santo. La palabra Orisha parece estar compuesta de Ori (cima, tope, cabeza) y sha (seleccionar, escoger). No obstante algunos nativos prefieren derivarla de ri (ver) y sha (selección), lo que quiere decir “el que ve el culto”.

Uno de los cultos importantes que señalar, tanto por su difusión como por sus manifestaciones pláticas, es el que está dedicado a los gemelos. Considerados en la familia como signo de gran felicidad, se les llama “Ibedji” y se representan por medio de figurillas de madera. La misión de éstas figurillas es la de servir de residencia al alma de un gemelo difunto cuya pérdida es duramente resentida, dando lugar a un rito particular: el “Ibedji” es tratado como niño verdadero; es lavado, nutrido y vestido por la madre, el hermano vivo, u otra persona de la familia. Algunas indicaciones parecen mostrar que estas estatuillas se ejecutan igualmente en ocasión de muerte de un niño, aún cuando no se trate de un gemelo. Otro de los cultos, a través de representaciones de figurillas, es el de las llamadas “allangiddi” que se les entrega a las mujeres jóvenes en una edad precoz para que sean fecundas. Estas figurillas son conservadas por su propietaria durante toda su vida.

Otros Orishas representados plásticamente son: Olokun, dios del mar, Shapono dios de la petite vérole cuyo símbolo es un bastón ornado con una cabeza humana; Oya es representada por una mujer sentada con un niño en los brazos o en las rodillas. Eshu a veces se presenta por medio de una figura humana de madera o marfil y aunque se menciona como del sexo masculino, su representación a veces es del sexo femenino. Oko, el dios de la agricultura, se representa con una estatuilla masculina, de pie o arrodillado.

Aunque todos los Orishas tienen si círculo de adoradores y cada yoruba tiene un Orisha, ninguno es adorado por todos los yoruba, a excepción de Eshu que es venerado en todo el país.

Otros cultos se practican con el uso de máscaras, (como el culto los antepasados y a los muertos en general) en días especiales, con acompañamiento de danza y música. Hay asociaciones religiosas o secretas organizadas (para la práctica de algunos cultos) que

desempeñan el papel de intermediarias entre los dioses y los hombres. Sus actividades se expresan por los cultos a los cuales están consagradas. Así, la asociación de los Ogboni se dedica al culto a la tierra, Egungun es una asociación del rito de los muertos. Guelede es el nombre de otra sociedad del culto a los ancestros.

Haremos notar que las asociaciones religiosas o secretas, tienen un papel político importante, de la misma manera que algunos personajes políticos tienen un religioso. Por ejemplo la “aje” es conocida bajo un doble aspecto, el de la mujer que se transforma en pájaro y entrega a acciones maléficas y el de una fuerza que utiliza sus poderes e interviene para impedir los excesos de poder y contribuye a lograr una justa distribución de la riqueza. Todas las sociedades secretas están reservadas a los hombres por lo que la participación de las mujeres jamás es directa.

En un estudio muy interesante sobre los cambios religiosos en el país yoruba, Simpson nos proporciona algunos datos importantes, resultado de una investigación sobre el terreno. Se desprende de ellos que, de 275 informantes, 52.4% piensa que las religiones tradicionales desaparecerán en algunos decenios y en cambio, el 34% piensa que sobrevivirán. Según el mismo Simpson, las antiguas creencias religiosas están más arraigadas en las personas de edad, los enfermos, los que tienen problemas y las mujeres; pero estas consideraciones no se pueden hacer aisladamente sino que hay que tener en cuenta dos factores que han contribuido a los cambios religiosos en toda el Africa: el cristianismo y el islamismo.

El islamismo fue introducido, según Jonson a fines del siglo XVIII, durante la invasión de los fulanis que impusieron el Corán, aunque no parecen haber conquistado en ésta época muchos adeptos. En cuanto al cristianismo, de acuerdo con el mismo autor, fue introducido por la Church Missionary Society en 1843. Los itinerarios de uno y de otro, así como la evolución que siguió a su ingreso en el cuadro de la religión del pueblo yoruba, son difíciles de precisar, dada la escasez de datos que encontramos a este respecto. En Parrinder encontramos ya cifras muy recientes que no presentan dos ciudades yoruba como grandes centros musulmanes de hoy día; se trata de Ibadan y Lagos, que alcanzan, en 1953, una el sesenta por ciento de musulmanes de su población total, y la otra cifra de 95,000 musulmanes en contexto de 400,000 habitantes.

“L’importance numérique des musulmans en Afrique noire fait souvent l’objet d’estimations excessives”, afirma Vincent Montiel, que da para los yoruba la cifra de tres millones, haciendo notar la mismo tiempo que Ibadan, la ciudad más grande de Africa (que tiene más de 500,000 habitantes que en su mayor parte son musulmanes), se encuentra en país yoruba. Esta ciudad, que tiene un inmenso mercado donde los musulmanes acuden de todas partes para vender sus corderos y sus cabras para la fiesta musulmana de los sacrificios, favorecen con su movimiento la penetración del Islam. De todas maneras los autores están de acuerdo en afirmar que en estas poblaciones yoruba el Islam registra un constante progreso. Ello no obstante, el animismo persiste, consiste en el Islam y a veces es difícil precisar el límite entre las creencias. Es probable que entre muchos musulmanes los dos universos, el animista y el Islamista, convivan sin agredirse. ¿o qué no son muchos los yoruba musulmanes que conservan a sus Orishas?. En todo caso el Islam negro es una religión en plena expansión y su dinámica parece difícil de detener. Las razones de la implantación, relativamente fácil, del Islam en África, se deben buscar en el hecho de que esta religión se presenta como una fe sencilla, clara y unitaria, lo cual es imposible de decir del cristianismo, que aparece frecuentemente a los ojos de los negros como muchas iglesias rivales. En efecto, basta creer en la unidad de dios y admitir a Mahoma como su profeta para ser admitido; por otra parte, la tolerancia del Islam hace que lejos de ocasionar una ruptura con la tradición, ésta, por el contrario, permanece estable, lo cual facilita su penetración. Ejemplo convincente de esto es la tolerancia de la poligamia.

Por otra parte, como escribe Charles Montiel: “Les noires sont avides de science divination. Les païens n’ont que peu de mohines: l’Islam leur a apporté, a cet égard, les plus larges satisfactions. Tous les soudanais, croyants ou incroyants, sont de fideles clients du “diseur de chose cachées”, devin ou marabout –pour eux, c’est tout un. Ce sont ces pratiques qui forment le ponto entre l’Islamisme et le paganisme; ce sont les devins de tout acabit, musulmans ou païens, qui assurent la liaison entre les deux religions. Parmi les moyens de divination, la geomancie est probablement celle qui, dü aux musulmans, a pénétré le plus profondément chez les noires et y est tenu en très grande estime”. En efecto, es seguro que sean numerosos los marabout que consagran más tiempo a la magia que a la plegaria y que sean respetados y temidos justamente por su poder mágico, de la misma manera que en el África del Este lo son por sus conocimientos sobre el Islam y del Corán. Se comprende fácilmente que el oráculo de Ifa sea consultado aún por los yoruba, tratase de musulmanes o no.

Relacionando la esclavitud con el fenómeno religioso, encontramos el hecho de mayor interés como el movimiento que se registra en el Golfo de Benun y que le llamo de los “Brésiliens”, la mayoría de yoruba musulmanes, excelentes albañiles y carpinteros repatriados del Brasil alrededor de 1880. Estos “Brasiliens” edificaron las primeras mezquitas de Lagos y, como ellos, otros repatriados, que regresaron musulmanes, pasaron a construir una parte de la población a la que proporcionaron muchas veces cuadros políticos de Nigeria y aún de Dahomey y Togo.

Los agentes del cristianismo y los aquellos del islam, son diferentes, según hemos visto, en cuanto a su personalidad cultural. Los agentes del Islam fueron árabes y vecinos del norte, afines racialmente a los yoruba. En cambio, los agentes del cristianismo fueron los europeos que no solo eran extranjeros del todo sino que, a consecuencia de la ausencia de afinidades, fueron idolizados por los yoruba que se referían ellos como: “los europeos que son cercanos a los dioses” y creaban voces nuevas en el vocabulario para expresar la idea que algunos europeos son tan poderosos como los Orishas: Fatoyinbo, Ogutonyinbo, Oshuntoyinbo, que quiere decir: Ifa, Ogun y Oshun son iguales en poder a los europeos.

Habremos de insistir en el factor importante que influyó en la aceptación del islam entre los yoruba, y es el que se refiere a la poligamia. Los yoruba practicaron durante mucho tiempo la poligamia sobre todo por razones económicas. Un hombre necesita muchos brazos para el trabajo en el campo; sus esposas satisfacían esta necesidad. Por el contrario, el cristianismo en éste aspecto subraya existencia de un hombre; una esposa, una casa, lo que constituye un obstáculo para su aceptación y cuando ésta se logra, frustra los propósitos de la sociedad tradicional.

La distribución del islamismo y del cristianismo entre los yoruba revela que no guardan ninguna relación con la cronología de la evangelización; tampoco ésta distribución y difusión de las dos religiones está relacionada con la debilidad de una respecto a la otra; ni la personalidad de los misioneros, basta para explicar la proporción actual. La manera como las nuevas religiones fueron acogidas por la población yoruba, se explica cuando se analiza su estructura religiosa, su historia: la conjunción histórica de estos elementos al momento de la llegada de los misioneros y de los portadores del islam. Hasta hoy parece ser que la aproximación sociológica al problema se ha estudiado sólo desde el punto de vista del misionero y considerando los modos de evangelización, pero no desde el punto de vista de las poblaciones.

Un aspecto importante que debemos subrayar, es el que se refiere a la voluntad de supervivencia de la religión yoruba tradicional, que es evidente y vive aún después de los grandes impactos de las nuevas religiones introductorias del exterior. No solamente sobrevive en su propio suelo, sino que ha conservado y difundido en suelo extraño: en

Cuba, Brasil, Haití, destino de los esclavos yoruba. En éstos lugares (particularmente en Cuba y Brasil) fue el ingrediente de un complejo y apasionante sincretismo, pero ya tendremos en el curso de éste trabajo muchas ocasiones para volver sobre el aspecto religioso en la cultura yoruba, puesto que se ha dicho: los yoruba son religiosos en todas las cosas y en todos los momentos de su vida.

CAPÍTULO 14

LA SANTERÍA

La santería

La religión yoruba tiene seiscientas una divinidades o fuerzas intermedias que actúan entre el Dios supremo y el hombre y representan -en una dialéctica racional- las fuerzas positivas y negativas del universo; de ellas, cuatrocientas son positivas y doscientas negativas. En medio de todas está Eshú, la deidad ambivalente que comparte sus facultades con unas y otras. Es un sistema de deidades divididas y en eterno conflicto, interviene entre ellas Eshú, para mantener el equilibrio. El conflicto es permanente sobre la tierra, por lo que, para obtener la paz y la armonía, es necesario ofrecer sacrificios a las divinidades a través de Eshú que se encarga de llevar al hombre a su destino, razón por la cual en esta religión (igual que en los tiempos bíblicos) se hacen sacrificios de animales y ofrendas de plantas, alimentos y flores.

Para que el hombre alcance, a través del sacrificio, el favor de las deidades les debe ofrecer éste de acuerdo con los atributos de cada una de ellas, ya que todas tienen su comida, sus colores y aún su vestimenta predilectos. Eshú, como mensajero, puede presentarse bajo doscientas noventa y seis formas distintas, de manera tal que su presencia sea adecuada a la petición y al sacrificio ofrecido.

Puede ser, por la mañana, un enano y por la tarde un gigante. De camino hacia el mundo puede ir vestido de blanco y regresar de negro. En el bosque puede ser cazador y en la ciudad mercader. A veces es un comediante burlón. Simboliza la conciencia universal de la realidad, con un número infinito de posibilidades que tienen lugar en el mundo, para todas las cuales hay que estar preparado.

Ifá es el nombre del dios de la adivinación y del oráculo que se consulta por intercambio de los babalawos. La literatura de Ifá es la más extensa que la humanidad haya desarrollado: tiene doscientos cincuenta y seis capítulos gobernados por un Odu (compendio de conocimiento), cada uno de éstos contiene ochocientos versos, es decir, suma un total de doscientos cuatro mil ochocientos versos.

Los babalawos, lectores de Ifá, sólo alcanzan a conocer un número limitado de Odus. Quienes se han iniciado en el culto de Ifá deben mantenerse en constante estudio. Hoy en día muchos babalawos de la diáspora en América van a la Universidad de Ife en Nigeria, a recibir las enseñanzas del oráculo, que tienen el rango de conocimiento científico. Los investigadores nigerianos han emprendido la tarea de rescate de la religión yoruba a través de su literatura, su música y algunos ritmos que se han conservado en la tradición oral. Un esfuerzo semejante se está haciendo en algunas universidades de América, para documentar las supervivencias de la herencia africana.

En Nigeria, la religión de los Yoruba⁶ está constituida por una organización jerárquica sacerdotal que se hereda por linaje. El orisha (deidad) es el fundador o ancestro de la estirpe. El culto es oficiado por el más viejo del grupo, todo lo cual es transmitido de generación en generación.

También existen las cofradías, constituidas por miembros del linaje y personas ajenas que han sido llamadas a través de un sueño, una enfermedad o por una consulta del oráculo. Los sacerdotes mayores que provienen de un linaje y sus descendientes, son

⁶ Según comunicación del babalawo Yrmino Valdés de Puerto Rico.

considerados hijos del orisha (deidad) de la cofradía, los demás son solamente sus protegidos y, como tales, deben ser poseídos en los rituales para tener una cercanía con el orisha.

Los hijos del orisha no necesitan, por su carácter divino, ser poseídos. La posesión es un medio del que se valen los orishas para dar su mensaje a los adeptos de la cofradía.

La organización sacerdotal en Nigeria se compone de tres grupos: los babalawos, la de más alta jerarquía. Los jefes de cofradía, cuya autoridad no rebasa el marco de su propia organización, son los babaloshas e iyaloshas y los sacerdotes, cuyo papel en la comunidad es más político que religioso. También están los aboni que son los consejeros del Oni (soberano).

Entre las sociedades comunitarias están la Oro y la Egungun, la primera está formada por varios aboni, que imparten justicia; la segunda tiene como misión la adoración a los antepasados.

De lo señalado se puede precisar que los primeros en rango son los babalawos o sacerdotes del culto a Ifá. Su función es la de consultar a los oráculos y dirigir a la comunidad en sus tareas individuales y colectivas prescribiendo los sacrificios adecuados en cada circunstancia. Los aboni deben ser nativos del pueblo de Ife y sacerdotes practicantes del culto de Ifá (babalawos), poseedores de Iba (calabaza de la existencia), símbolo de Dios todo poderoso.

Los miembros de la sociedad Oro, que imparte justicia, intervienen desde el momento en que se inicia el juicio, hasta la ejecución. Los dedicados al culto a los antepasados (Egungun), participan en las ceremonias de velatorio y los funerales, así como en las fiestas de rememoranza de los difuntos con tambores, danzas y cantos.

Tambores Batá

El grupo de instrumentos de mayor sacralidad en la santería son los tambores batá. En los festejos más comunes, como fiestas de celebración de cumpleaños del santo, se utilizan los *abwes* o *chequerés* (güiros forrados de mallas con cuentas) más uno o dos tambores; los llamados tambores de bembé son los más usados en zonas rurales. Con los tambores batá se celebran los rituales de iniciación, presentación del iyawo (neófito) al tambor, ceremonias funerales y de recuerdo a los ancestros u otros en los que se necesiten tambores sacramentados, que son objeto de ceremonias previas.

El grupo batá lo constituyen tres tambores: el de mayor tamaño, de voz grave y función parlante, es el iyá; el segundo es el itótele, y el más pequeño es el okóngolo. Son tambores bimembranófonos, con dos bocas de diferente tamaño, que se percuten colocando el tambor horizontalmente. Su forma cilíndrica se estrecha hacia la menor abertura. Se tensan con tirantes en N de uno a otro parche, los cuales se ajustan con otros transversales. Éstos pueden ser de cuero o de cordel resistente. Al tambor iyá se le adicionan dos collarines, chaworó, de campanas y cascabeles en las dos bocas, que unen sus sonidos a las percusiones de dicho tambor. La sonoridad del parche de mayor tamaño es modificada por una banda circular de una sustancia resinosa, *faddela*, que se prepara mediante una ceremonia. Los tambores son también objeto de ritos especiales antes de la ceremonia. Al iniciarse ésta, los tamboreros, *olubatá*, realizan un saludo instrumental a todos los santos: este es el Oru del Igbo dú.

En Nigeria cada orisha tiene su cofradía con sus propios instrumentos (tambores, metales, etcétera) que se tocan en festividades y ceremonias, en las que usan vestimentas y

símbolos especiales. Se sacrifican animales y se ofrece comida preparada a las deidades en los diferentes días de la semana en que son reverenciadas.

En la religión yoruba las deidades están humanizadas, aunque en su concepción original son agentes de la deidad suprema, a quienes ésta última dio poderes para gobernar las fuerzas de la naturaleza y la vida de los humanos. Estas deidades llamadas orisha fueron identificadas, por sus poderes, con los santos católicos. Unos y otros tenían la capacidad de producir buenas cosechas, gobernar el curso de los ríos y la caída de la lluvia, la furia del rayo, la curación de enfermedades, en suma, su función era la de ejecutar los favores que, mediante su intervención, concede el Dios supremo a los hombres.

La religión trasatlántica, es decir, la que practican los esclavos y sus descendientes en el Nuevo Mundo, no es una unidad de prácticas y creencias. Se ha venido señalando a lo largo de este ensayo que en América tuvieron que desarrollar formas de integración distintas a las que los unificaban en sus culturas de origen. Las diferencias son consecuencia del exilio forzado de la religión, de la dura trata negrera, la cristianización obligada y la desintegración de las etnias por razones económicas; visto todo esto, se puede entender la desaparición absoluta de los linajes, que da paso a una estructura sacerdotal a través de cofradías.

En ellas sólo se realizan las prácticas colectivas y desaparecen los cultos individuales. La variedad étnica dentro de las colectividades africanas en América establece un nuevo orden jerárquico de deidades en el que las principales son las que proceden de los reinos más importantes o que tienen el mayor número de adeptos dentro de una cofradía o cabildo.

También se establece un orden predeterminado en los toques de tambores litúrgicos en las llamadas o rezos a las deidades, que tienen como consecuencia los trances o posesiones sucesivos y simultáneos. Es el fenómeno de posesión múltiple y variada, es una de las diferencias sustanciales entre las ceremonias de África y las de América. También desaparecieron muchos cultos que no sobrevivieron al exilio; y otros más, aunque permanecieron, sufrieron modificaciones por razones de adaptación al nuevo medio social. En las cofradías del Nuevo Mundo se integran en una misma ceremonia o rito las deidades mayores y las menores, conservándose siempre la creencia en las fuerzas vitales, cada una de las cuales rige una esfera del universo. Todo lo que existe en la naturaleza está controlado por una divinidad. Las fuerzas vitales están representadas por sus respectivas divinidades a las que se les rinde culto, y "bajan" al cuerpo de los adeptos cuando éstos entran en estado de trance o posesión.

Los Echus en Cuba

Elegua

Las creencias religiosas arraigadas en Cuba, y fundamentalmente las que provienen de las culturas Yoruba de Nigeria y la Arara del antiguo Dahomey (hoy República Popular de Benin), pueden considerarse entre las más complejas y elaboradas e inclusive por el origen de estas creencias las mismas se tienen como religión, dada su estructura y el conjunto de rituales que se realizan en éstas y que son de una gran complejidad en comparación con otras religiones.

Comparativamente, entre los cultos a los orichas en África y el que se rinde a los orichas en nuestro país o lo que comúnmente llaman "santería" (y que yo no aceptó por el origen peyorativo del término), existe una analogía, pero tanto en la forma como en el

contenido de la práctica de éstos en Cuba e, incluso, en diferentes regiones y provincias, podemos decir que independientemente de sus orígenes africanos, aquí encontraron nuevas cualidades, por lo que hoy podemos afirmar que existe una regla ocha con características cubanas y una regla Arara también cubana, sin dejar de tener en cuenta otras manifestaciones religiosas, con peculiaridades muy cubanas a pesar de ser de origen africano.

Aunque pudiéramos considerar que son aún escasos los trabajos que se han realizado en la investigación de esta temática, bien puede decirse que las “religiones de origen africano en Cuba” en su desarrollo ha generado sus propias leyendas acerca de los orichas, con diferencias notables en comparación con las existentes en Nigeria y Benin fundamentalmente.

Estas leyendas de origen africano son muy ricas, las que, a partir del desarraigo de muchos miembros de estas etnias durante el tráfico de esclavos hacia Cuba en el periodo comprendido entre los siglos XVI y XIX, han trascendido de generación en generación tanto de esclavos como de sus descendientes, así como de creyentes e iniciados cubanos hasta la actualidad.

Los ritos y leyendas en algunos casos se han mantenido inalterables y se mantienen como en sus orígenes, pero en otros se han imbricado en nuestra cultura, adoptando incluso elementos de la misma, por lo que muchas de ellas pudieran afirmarse que son leyendas y ritos afro-cubanos.

Aquí trataremos de presentar algunos apuntes que ciertos estudiosos consideran mitológicos, partiendo de lo anteriormente expuesto, acerca de los Echus-Elewases de la regla Ocha y de la regla Arara en Cuba por la estrecha relación que existe entre ambas.

La sincretización de muchos orichas conocidos en Cuba, y en particular el concepto de Echu propiamente, es identificado como San Bartolomé que es celebrado por la iglesia católica el 24 de agosto.

No obstante, según las leyendas, Echu es un Elewa, a pesar de que muchos investigadores han llegado a identificar a Echu con el diablo, a éste yo lo identificaría como la imagen de la desgracia y el mal sin llegar a emplear ese término. El binomio Echu-Elewa puede ser identificado e interpretado como lo negativo y lo positivo y la interrelación entre estos dos conceptos.

No obstante según las leyendas, Echu es un Elewa también, que en ocasiones además de adoptar la actitud de un niño extremadamente travieso, realiza acciones que hacen que se le identifique con el mal, es autor de incomprendiones y rupturas e incluso dedicarse sólo a hacer daño. Pero diferentes leyendas afirman que también son echus los elewases, por lo que es posible considerar que, de acuerdo a éstas, echu solamente en su concepto y por su contenido semántico propiamente es el causante de tragedias y desgracias. Se señala el caso de echu alaggwana como el infortunio y la desesperanza y lo identifica como el ánima sola y según la propia leyenda fue quien parió a Elewa.

Leyenda N°. 1

En una leyenda se plantea, además, que siendo aún pequeño Elewa su madre lo ató por las manos con una cadena y lo echó a vivir como pudiera. Sigue contándonos que elewa creció y andando por la tierra se encontró con Oggun, quien lo bautizó y Elewa en reciprocidad también bautizó a Oggun, de aquí que se plantea que Oggun y Elewa siempre andan juntos.

Leyenda N°. 2

En otra leyenda se dice que Echu fue parido por Oya, que después del parto lo arrojó a la manigu. Transcurrido el tiempo Oya quiso reconocerlo como hijo, pero éste se negó; por ello existe el criterio mitológico de que Oya es una mujer que no quiere casa ni hijos.

En las diferentes leyendas se hace referencia acerca de echus considerados buenos y malos. Veamos a continuación algunos de estos casos, comenzando por una entidad llamada Shigui Di. Se dice que esta entidad vive en los parajes solitarios y que sólo trabaja de noche cuando los hombres duermen. Esta entidad tiene a su mando a 12 espíritus que trabajan para él y se dedican a hacer daño.

Leyenda N°. 3

Según leyendas africanas Olofi, considerado Dios, el Ser Supremo, padecía una grave enfermedad y que por días su estado de salud se hacía más crítico, lo que le impedía realizar sus funciones. Los orichas muy preocupados por su estado trataban por todos los medios a su alcance de aliviarlo y de curarlo, pero llegó un momento en que Olofi no podía ni levantarse. Elewa, que era un niño, se presentó ante Olofi y viendo la situación en que se encontraba se fue al monte, escogió unas hierbas, preparó un cocimiento y se lo ofreció para que lo bebiera. Después de beber el cocimiento Olofi comenzó a reponerse hasta llegar a su total restablecimiento. En agradecimiento a la acción de Elewa, Olofi ordenó a los grandes orichas que a partir de ese día Elewa sería el primero a quien debía realizarse cualquier ofrenda, entregó a Elewa una llave que le hacía dueño de los caminos y los podía abrir y cerrar a su antojo y le autorizó a realizar todas las travesuras que le viniesen en gana sin que se le reprimiera por ello.

Leyenda N°. 4

En otra leyenda se expone que en los primeros tiempos, época en que Elewa sólo tenía la posibilidad de alimentarse de desperdicios de las basuras, el ser supremo enfermó y Elewa fue a verlo, después de examinarlo se puso un gorro blanco y lo curó utilizando unas hierbas. Contento por la acción realizada por Elewa, éste le dijo: “Muchacho pídemelo lo que quieras” A lo que Elewa contestó: “Quiero ser el primero en comer y estar en la puerta para ser el primero a quien se salude”. Olofi le concedió sus deseos y además lo nombró su correo.

En otras leyendas se dice que junto a Orula, Baba y Oya, Elewa domina los cuatro vientos y es quien tiene en sus manos la salvación o perdición de cualquiera. Además se atestigua que fue Elewa el primer adivinador y que incluso fue el que enseñó a Orula el arte de la adivinación.

Tanto iyalochas como babalochas afirman que a Elewa se le rinde tributo los días 3 de cada mes, así como los lunes y los martes. Afirman además que ante él no deben postrarse ni sacerdotes ni creyentes en los ritos y ofrendas que se le rinden, porque éstos deben realizarse en cuclillas. Los saludos pueden realizarse adelantando un pie y presentando un codo y después el otro pie y el otro codo, posteriormente la persona debe volverse de espaldas y en esta posición arrastra hacia atrás primero un pie y después el otro y mover con vivacidad la cintura. Otro saludo parecido al anterior es el que se realiza levantando primero el brazo derecho con el puño cerrado y después el izquierdo de igual

forma, posteriormente se realizan los mismos gestos que en el saludo anterior. Finalmente, se le realiza el saludo en voz alta, diciendo lo que corresponda en cada caso.

Tanto la cultura yoruba como la Arara son ricas en leyendas que nos han legado. En una de ellas se plantea que Olofi asignó a cada oricha un centinela o guardián, éste era un elewa. A Orula le asignó a Echu Male y éste le enseñó a Orula el lugar en que se encontraban los corojos de Guinea o coquitos de adivinar. Echu Male vive en el monte y se afirma que lleva todo lo de Orula.

En algunos escritos y leyendas se afirma que son 21 los elewases y en otros se plantea que son 101 y además hay criterios de que son 201, por lo que para llegar a afirmar o negar estas afirmaciones será necesario realizar estudios e investigaciones más profundas en este sentido. Yo tengo entre echus y elewases cerca de 190 ¡estoy cerca! ¡tengo relación y en muchos casos completa!

A Echubi o Echu Bi se le identifica como el “Rey de las maldades” y se le considera uno y a la vez 21 elewases por diferentes caminos.

Echu Okú Boro es considerado el echu de la vida y de la muerte y un rey viejo.

El tratamiento mitológico que han dado a algunos elewases-echus, o viceversa, resulta curioso, como en el caso de Echu Oggirí, Echu Afrá y Echu Keneno son araras y yoruba, pero quisiéramos referirnos en detalle a echus que resultan muy curiosos, tanto por sus leyendas, como por el aspecto material.

Tenemos el caso de Echu Laroye o Ala-Roye, el cual se da como un echu que está en las puertas de las casas y en las calles. Se afirma que es muy amigo de Ochun. Vive en una casita en la que se le colocan sus atributos. Se dice que este es el elewa-echu que se saluda antes que a cualquier otro que exista en el lugar. Sus amigos íntimos y aliados son los llamados echus de las esquinas, el echu de la sabana, y que además es amigo de todos los echus. Echu Laroye es considerado un echu-elewa guerrero, por lo que anda siempre con Oggun y Ochosi. Para comunicarse con los demás echus tiene establecido un sistema que consiste en la emisión de chiflidos que transmiten en cadena los echus entre sí, hasta que lo recibe el último y lo repite para que los demás conozcan que fue captado el mensaje. Es característico que a este Echu Laroye se tenga con dinero, pero con la precaución de no quitárselo para evitar su enfado. Sin embargo, no se enfadará en caso de que quien coja su dinero sea un niño, lo que, por el contrario, es de su agrado. Este echu es de un apetito incontrolable para las golosinas y chucherías, es fumador y le gusta beber. En algunos casos se plantea que es un echu de la esquina, aunque existen criterios de que es un echu de la calle. Sin embargo, es criterio de que por lo general vive detrás de la puerta de la calle en la casa. Es un elewa de masa (Echu-Elewa) que debe construirse un martes o un viernes.

Echu Añankí o Echu Añakí según la fonética que utilicemos, es un Elegu que la mitología señala como perteneciente a la regla arara, considerado el guardián de Odua o Odduduwa y su secreto Adde (secreto interior) corresponde y es propiedad de Orula, además es el capataz y la madre de todos los echus.

Echu Añanki tiene 101 nombres o caminos. Entre sus nombres principales se encuentra el Echu Yekú, EchuYalor que vive en el lindero, Echu Elufe, considerado un elewa muy viejo, y Echu Arufin. La construcción de este echu-elewa lleva 101 caracoles, que, dependiendo de la persona para quien se prepare el mismo, estos caracoles pueden ir incrustados en un aro sobre la ota o piedra en que se monta el elewa, o pueden ir incrustados sobre la piedra directamente. Lleva 7 garabaticos curvos, cada uno de ellos forrado de un color que debe ser blanco, negro, amarillo, verde, morado, rojo y azul. Cuando el echu Añanki es construido de piedra su nombre es Añanki Ewe.

Entre toda la legión de echus-elewases Echu Aye está considerado como un echu excepcional. Éste después de construido es un caracol grande al que se introduce la carga correspondiente y se monta sobre una base de cemento.

Echu Aye es uno de los casos raros en que un elewa acepta como ofrenda una paloma.

Echus según los Oddunes de Ifa

Dentro de la regla ocha, los oddunes de Ifa o caminos de Ifa ocupan un lugar prominente, precisamente de acuerdo a ellos daremos algunos echus-elewases con características especiales, que pueden resultar de interés.

Por Ojuani Meyi, uno de cuyos patakki habla acerca del perro cuyo collar despertó la envidia del camaleón, que fue a ver a Orula para que le dijera con su sabiduría como él, siendo un camaleón, podría dar muerte al perro. Después de ver a Orula se marchó a su casa, pero en lugar de alcanzar su objetivo al llegar a ésta a quien encontró muerta fue a su madre.

Por este oddun el echu que corresponde es Echu Achikuelu, considerado por la leyenda el genio de la tierra y dueño de los minerales. Este echu vive conjuntamente con Odun Bale y es el jefe de los eggun (muertos). Su confección es singular ya que es tallado con dos cabezas, pero con un solo cuerpo. Se plantea que vive dentro de la casa y lleva como atributo un bastón “cargado” en su interior a través de la empuñadura. Este bastón va colgado al muñeco en una de sus manos y al mismo se le da el nombre de Achiakualéu y a la vez es el compañero Achikuelu.

Se afirma que, tanto Achikuelu como Achiakualéu, reciben juntos las ofrendas que se les hace a principios de año. Este echu-elewa es considerado el creador del mundo y fue quien finalizó el diluvio. Y es un echu espiritual, Osalo Fobeyo, oddun al que corresponde tres leyendas, en una de las cuales se da el relato del perro que le ahuyentaba la caza al cazador avisando a las aves. El cazador con paciencia le fue convenciendo hasta lograr que el perro en lugar de estar en su contra se pusiera a su servicio ayudándole a cazar aquellas aves.

A este oddun pertenece Echu Agrileyu, elewa cuyas características bien pudieran considerarse de especiales, ya que él mismo está formado por dos cuerpos tallados en madera aromática.

Echu Agrileyu es considerado por la leyenda como hijo de Nanú y Olofi. según nos cuenta ésta, Nanú para parir a Agrileyu se abrió el vientre con una espina de aroma; Olofi creyendo que Nanú sufría una enfermedad la desterró a la tierra Ode Nalá donde vivió con los alacranes machos a la orilla del río.

Este elewa-echu lleva dos cargas: una que se introduce por el tronco, después de hacerle un barreno desde la cabeza hasta el tronco; la otra carga se introduce por la pierna. La ropa, que forma parte del mismo, se confecciona de telas que forman listas de color azul, negro y rojo. Lleva además una faja de 7 hileras de caracoles, cada una hasta llegar a la cantidad de 73 caracoles. Lleva como parte de sus atributos un sombrero de carey. Se dice que Echu Agrileyu fue quien creó el mundo después del diluvio. Por último se cita que es un echu espiritual.

El oddun de Ifa Otura Di, al cual corresponde la leyenda en la que se cuenta la forma en que los jimaguas vencieron al diablo con un tambor, tiene a Echu Aronika. Aronika se considera un echu muy fuerte y además es el guardián de Olofi en la tierra Iyabú. Su figura

o representación material es un muñeco tallado en un palo de guacamayo francés y su base es de madera. Este echu lleva también un bastón hecho de moruro y en la otra mano un palo de jiquí en forma de media luna y se considera éste como un elewa brujo.

De la regla arara se debe citar un echu que es de masa y que por su leyenda fue quien se quedó a cargo del monte cuando Oggun fue -según la mitología*- expulsado del mismo por Yalorde. Este elewa llamado Echu Afra, heredó los poderes de Oggun, pues era hijo de éste. La leyenda exige que Afra se encuentre fuera de la casa y que como atributo lleve dos garabatos. Además que cuando una persona se acerque al lugar en que se encuentre Echu Afra, ya sea para saludarle o para hacerle alguna ofrenda o ceremonia, debe hacerlo descalza, y tanto antes como después lavarse las manos, la cara y los pies con agua fresca.

Por algunas características que se atribuyen a los echus-elewases mencionados, por la forma en que se realizan los cultos, la identificación y hasta la denominación de echus-elewases, es posible afirmar que existen diferencias entre los cultos que se realizan en África y los que se realizan en Cuba y se rinden a los orichas en Cuba, ya que el sincretismo y el mecanismo que lo genera en nuestro país es diferente, por responder a la realidad socio-cultural e incluso histórica nuestra.

El complejo sistema mediante el cual se identifican tanto simbólica, cromática y numéricamente es muy diferente. De aquí que podamos afirmar que existe una mitología afro-cubana, en cuanto a los orichas en general y los echus-elewases en particular, con relación a la nigeriana yoruba y la dahomeyana arara.

La santería como culto sincrético es la fusión de elementos yoruba y del catolicismo español. El contexto en que se da es, como el desarrollo de su nicho social, muy dinámico. Tiene como marco el proceso de mestizaje que comienza cuando la población aborigen de Cuba desaparece, haciendo necesaria la importación de mano de obra esclava, traída de las costas africanas. El catolicismo de los conquistadores de Cuba era de carácter popular, con apego muy acentuado a la adoración de las imágenes, en especial la de la Virgen María en sus diferentes advocaciones. Paralelo a los cultos autorizados por la Iglesia Católica, existía un cuerpo de creencias mágicas y de supersticiones cuyo origen se localiza en la tradición medieval de los pueblos europeos.

Los esclavos que fueron llevados a Cuba, y a otros países de América, procedían de todas partes del continente africano; entre ellos, el grupo llamado lucumí corresponde a la etnia de los yoruba. La cultura de este pueblo se desarrolla en Nigeria y es, como se ha dicho ya, una de las más relevantes de occidente. En los bodegones de los barcos negreros no sólo viajaron los esclavos sino también los orishas africanos, que a su llegada a América reconstruyeron sus cultos y rituales.⁷

⁷ La religión yoruba tiene 601 divinidades o fuerzas intermedias que actúan entre el dios supremo y el hombre y representan —en una dialéctica racional— las fuerzas positivas y negativas del universo; de ellas, 400 son positivas y 200 negativas. En medio de todas está Eshú, la deidad ambivalente que comparte sus facultades con unas y otras. Es un sistema de deidades divididas y en eterno conflicto, interviene entre ellas Eshú, para mantener el equilibrio. El conflicto es permanente sobre la tierra, por lo que, para obtener la paz y la armonía es necesario ofrecer sacrificios a las divinidades a través de Eshú que se encarga de llevar al hombre a su destino, razón por la cual en esta religión (igual que en los tiempos bíblicos) se hacen sacrificios de animales, y ofrendas de plantas, alimentos y flores. Para que el hombre alcance a través del sacrificio el favor de las deidades, les debe ofrendar de acuerdo con los atributos de cada una de ellas, ya que todas tienen su comida, sus colores y aún su vestimenta predilectos. Eshú, como mensajero, puede presentarse bajo 296 formas distintas, de manera tal que su presencia sea adecuada a la petición y al sacrificio ofrecido. Puede ser, un enano por la mañana, y por la tarde un gigante. De camino hacia el mundo puede ir vestido de blanco y regresar de negro. En el bosque puede ser cazador y en la ciudad mercader. A veces es un comediante burlón. Simboliza la conciencia universal de la realidad, con un número infinito de posibilidades que tienen lugar en el mundo, para todas las cuales hay que estar preparado.

Los yoruba, como muchos pueblos de África, tenían la concepción de una deidad suprema a la que llamaban indistintamente Olofin, Olodumare u Olorun.⁸ En esta primera

Ifá es el nombre del dios de la adivinación y del oráculo que se consulta por intercambio de los babalaos. La literatura de Ifá es la más extensa que la humanidad haya desarrollado: tiene 256 capítulos gobernados por un Odu (compendio de conocimiento) cada uno de éstos contiene 800 versos, es decir, suma un total de 204, 800 versos.

Los babalaos, lectores de Ifá, sólo alcanzan a conocer un número limitado de Odus. Quienes se han iniciado en el culto de Ifá deben mantenerse en constante estudio. Hoy en día, muchos babalaos de la diáspora en América van a la Universidad de Ife en Nigeria, a recibir las enseñanzas del oráculo, que tienen el rango de conocimiento científico. Los investigadores nigerianos han emprendido la tarea de rescate de la religión yoruba a través de su literatura, su música, y algunos ritmos que se han conservado en la tradición oral. Un esfuerzo semejante se está haciendo en algunas universidades de América, para documentar las sobrevivencias de la herencia africana.

En Nigeria, la religión de los yoruba (según comunicación del oriaté Yrmino Valdés de Puerto Rico) está constituida por una organización jerárquica sacerdotal que se hereda por linaje. El orisha (deidad) es el fundador o ancestro de la stirpe. El culto es oficiado por el más viejo del grupo, todo lo cual es transmitido de generación en generación. También existen las cofradías, constituidas por miembros del linaje y personas ajenas que han sido llamadas a través de un sueño, una enfermedad o por una consulta del oráculo. Los sacerdotes mayores que provienen de un linaje y sus descendientes, son considerados hijos del orisha (deidad) de la cofradía, los demás son solamente sus protegidos y, como tales, deben ser poseídos en los rituales para tener una cercanía con el orisha. Los hijos del orisha no necesitan, por su carácter divino, ser poseídos. La posesión es un medio del que se valen los orisha para dar su mensaje a los adeptos de la cofradía.

La organización sacerdotal en Nigeria se compone de tres grupos: los babalaos la de más alta jerarquía. Los jefes de cofradía, cuya autoridad no rebasa el marco de su propia organización son los babaloshas e iyaloshas y los sacerdotes, cuyo papel en la comunidad es más político que religioso. También están los aboni que son los consejeros del Oni (soberano).

Entre las sociedades comunitarias están la Oro y la Egungun, la primera está formada por varios aboni, que imparten justicia; la segunda tiene como misión la adoración a los antepasados.

De lo señalado se puede precisar que los primeros en rango son los babalaos o sacerdotes del culto a Ifá. Su función es la de consultar a los oráculos y dirigir a la comunidad en sus tareas individuales y colectivas prescribiendo los sacrificios adecuados en cada circunstancia. Los aboni deben ser nativos del pueblo de Ife y sacerdotes practicantes del culto de Ifá (babalaos), poseedores de Iba (calabaza de la existencia), símbolo de Dios todo poderoso.

Los miembros de la sociedad Oro, que imparte justicia, intervienen desde el momento en que se inicia el juicio, hasta la ejecución. Los dedicados al culto a los antepasados (Egungun), participan en las ceremonias velatorias y los funerales, así como en las fiestas de remembranza de los difuntos con tambores, danzas y cantos.

En Nigeria cada orisha tiene su cofradía con sus propios instrumentos (tambores, metales, etcétera) que se tocan en festividades y ceremonias, en las que usan vestimentas y símbolos especiales. Se sacrifican animales, y se ofrece comida preparada a las deidades en los diferentes días de la semana en que son reverenciadas.

⁸ El monoteísmo africano ha sido ampliamente discutido por los europeos, a partir de su interés por las culturas africanas que apenas data del siglo XIX; mientras que la invasión y la explotación de fue una empresa desde el siglo XVI. Los aspectos culturales del continente fueron abordados apenas en el siglo pasado, cuando una organización administrativa colonial se hizo imperativa. Desde luego, los problemas religiosos lo fueron para los occidentales teóricos, no para los africanos. La noción de una identidad suprema existe en la inmensa mayoría de las religiones arcaicas, comprendidas las de África, en las que además de dios, existen otras deidades menores con atributos específicos y funciones determinadas.

Los pueblos africanos ya habían evolucionado en sus formaciones sociales, estableciendo verdaderos imperios y estados. Cuando llegaron los colonialistas sometieron a las regiones de un alto nivel cultural como las del Sudán occidental, las de la cuenca del Congo o las de la región lacustre, habitadas por pueblos tan notables por su cultura, como los mandinga, los yoruba, los akan, los bakongo, los baluba, los banyaro, etcétera. En la religión de estos pueblos existían además del dios supremo, una multitud de espíritus de la naturaleza y de los antepasados, que aparecían como dioses secundarios o figuras sobrenaturales con poderes especiales y funciones muy precisas. A semejanza de las estructuras sociales, las deidades secundarias estaban emparentadas por lazos de consanguinidad, tenían nombres personales y favorecían a los clanes de los cuales tomaban su genealogía. Asociados a los elementos naturales, estos dioses son vistos como fundadores antecesores primordiales de aquello que representan, por ejemplo, el alma del antepasado supremo que protege los campos de cultivo o bien, el primer ancestro que fue capaz de cazar o pescar y que se convierte, a su vez, en el protector de los cazadores o pescadores. Algunas leyendas convierten a estos antepasados

míticos en el dios supremo y más grande. Siendo estos casos excepcionales, hemos de insistir que la mayoría de las religiones africanas distinguen sobre todos los dioses secundarios, al dios supremo y único, aunque no exclusivo. Sus características, ante todo, son la de ser creador y la de estar ligado al cielo; al mismo tiempo inalcanzable y lejano, este dios es uno de los planos en que transcurre toda existencia. La mayoría de los africanos se dirigen a él, invocándolo a través de las deidades secundarias; rara vez como se ha dicho, se le ofrecen sacrificios u ofrendas y sólo se le invoca individualmente, nunca en las ceremonias colectivas.

Esta es una plegaria de invocación a dios, enunciada entre los baluba del Congo:

Dios de los cielos, Señor, /Dame la fuerza de la vida, para que yo sea fuerte; /Dame el bienestar, /Que yo me case, que yo engendre, /que pueda yo tener cabras, gallinas, /que pueda tener dinero, todo tipo de bienes, /Que esté yo floreciente de vida y de salud, /Mis hijas, que son hijas que vienen de Dios, /Mis hijos que son sus hijos; /Todo lo que yo tengo es suyo; /Él es el dueño; /Dios, ser supremo, /Dios, dueño de la tierra, /Tú que has creado todas las cosas; /Heme aquí presente, es por lo que he venido, /Para obtener fuerza de vida. /Que ningún animal salvaje me encuentre, /Que el brujo no me vea, /Que el hombre con intenciones malas no me mire. (Suret-Canale, 1965:).

Entre los baluba, el padre de familia ejerce las funciones de intermediario religioso de su familia. Las plegarias son herencia clásica que se transmiten de generación en generación con el conjunto de la cultura. En la mayoría de los sistemas de pensamiento tradicionales, el creador supremo, después de ordenar la materia y de crear al hombre, deja de tener una función práctica cotidiana; no aparece en la liturgia en el plan inmediato. Los problemas del gobierno de los hombres corresponden a las deidades secundarias; los cultos son dirigidos a los intermediarios entre el plano divino y el plano de los hombres. Pero está siempre entendido que el dios supremo es quien, en última instancia, recibe todas las ofrendas, todas las plegarias y todos los honores, aún cuando permanezca inasible e invisible. Por su inmensidad lo abarca todo, está en todas partes y en todas las cosas. Resulta sorprendente para los occidentales, y difícil de aceptar, que pueblos supuestamente “atrasados” tengan precisamente, en el nivel del pensamiento, las mismas —o equivalentes— concepciones del ser supremo. En realidad, la negación de la espiritualidad africana fue un mecanismo desarrollado por los colonialistas para justificar, no sólo la explotación colonial, el robo de tierras y el saqueo de materias primas, sino —sobre todas las cosas— la esclavitud, que negaba a los africanos ese valor espiritual por el cual se sitúa incluso por encima de los europeos. Pues en tanto que las creencias en lo sobrenatural y en la posibilidad de dominarlo, mediante plegarias y ofrendas, son de cierta manera comunes a todas las culturas de la tierra, los ritos y su literatura son, en cada una, diferentes. Nada más elocuente ni que hable más directamente de las instituciones que lo respaldan, que un rito africano; en él se pueden percibir los cimientos de la sociedad misma y el contexto en el cual se celebra, nos proporciona si lo sabemos ver y escuchar, si lo sabemos recibir, el patrón cultural y el sistema social del pueblo que lo celebra. Las diferentes formas de orientar los modos de vida material, se reflejan en las prácticas religiosas, en las concepciones del universo y en los códigos de obligación social; asimismo, los rituales reflejan la jerarquía y la integración sociales. Dentro de esta jerarquía, podemos decir que, en general, los africanos hacen una gran división del mundo: plantas, hombres y animales por una parte, y espíritus y dios por la otra. Dios es el creador de los primeros; también ha creado los ríos y las demás cosas. Los hombres son los siervos de dios y los animales están bajo su poder, lo mismo que las plantas, pero mientras que animales y plantas le fueron dadas al hombre para su utilización, éste último recibe órdenes de dios. En esta jerarquía, los espíritus son interpretados de manera diversa, cada pueblo los explica según su tradición y prácticas; están relacionados con otros factores religiosos, pero en todas partes están bajo la protección de dios.

En algún momento, los estudiosos de las religiones africanas aseguraban que la concepción de dios para los africanos no era otra que la de un ancestro remoto de clan o la tribu divinizada. También se llegó a pensar que el héroe cultural de un pueblo se convertía, con el tiempo, en su dios; según avanzaron los estudios etnográficos, durante el siglo pasado, algunos antropólogos llegaron a pensar que el dios de los africanos era su propio rey o soberano. Parte del problema se fue aclarando cuando, con ayuda de la lingüística, se empezaron a distinguir los vocablos que designaban a cada uno de ellos. Si bien, en algunos casos se confirmaron las hipótesis de los reyes o antepasados divinizados, se encontró que en la mayor parte de las culturas africanas, dios tiene un nombre único que sólo se emplea para designar al dios único, creador y todopoderoso. Entre los mende de Sierra Leona se llama *Ngeno*, que existe desde el principio del universo, creador de lo invisible y de lo visible, de quien viene todo poder.

Entre los ashanti de Ghana, *Nyame* es el nombre de dios, concebido como la divinidad suprema femenina, la que le da vida a todo. Este nombre se encuentra difundido en una gran parte del occidente africano, asimismo lo encontramos en regiones de central y aún en Sud. Uno de los símbolos de la madre universal, es la luna; el sol aparece también como símbolo del dios supremo. Propósito de esta dualidad de sexo en los símbolos existe un mito que cuenta que: “Dios creó tres reinos en el universo: el cielo, la tierra y el mundo subterráneo. Nyame reina en el cielo, una diosa de la procreación en la tierra, y la vieja Madre Tierra en el mundo subterráneo, es decir, en el mundo de los muertos que yacen sepultados en sus entrañas”. (Parrinder, 1980:) Entre los ga de Ghana, dios es masculino y se usa el nombre de *Nyonmo* para referirse a él. Su símbolo es la lluvia o la naturaleza, para significar que todo lo que acontece es obra de dios, que se expresa en ella. Otros

pueblos de Nigeria lo identifican con el sol, cuando hablan de él usan un vocablo exclusivo para nombrarlo, sin embargo, no le rinden culto a este astro; existe, además un sufijo que distingue a los dos nombres. Aunque el sol es poderoso, desaparece todos los días, dios está siempre. Dios es para ellos todo el firmamento.

Hemos de insistir en que si bien en ninguna cultura existe el culto directo de dios, en algunas su invocación se hace en muchas ocasiones y las plegarias le son dirigidas cotidianamente. Dios tiene numerosas figuraciones simbólicas, pero ya es necesario que dejemos de pensar que los africanos confieren a esas figuraciones un poder sobrenatural, o que “creen” en los objetos como si éstos fueran sus “dioses”.

Los yoruba de Nigeria lo llaman Olorun, que significa dueño del cielo, el creador de la vida, el que ha delegado en las mujeres el poder de dar vida a los humanos; con este poder, una mujer es capaz de formar en su cuerpo otro cuerpo y darle vida, pero de igual manera le puede dar muerte, por eso, todas las mujeres son *aje* a las que hay que mantener contentas y no provocar su ira. Aunque Olorun es grandioso y distante, se le saluda y se le invoca. Otras tribus cercanas a los yoruba, como los ibo, también reconoce en Olorun al dios supremo.

Katonda es el nombre de la divinidad suprema entre los baganda de Uganda; su nombre está en las bendiciones y en los proverbios, él es quien engendra a los hijos y los moldea en el cuerpo de la mujer. Otra versión dice que dios junta el agua y la sangre del hombre y la mujer para hacer a los hijos en un molde.

Los baulé tienen un mito en el que una fuerza masculina se disputa la supremacía con una fuerza femenina. Se trata de una pareja-dios que gobierna el cielo y la tierra después de haberse peleado. Niamié es el dios del cielo que gobierna todo lo que hay en él; Assié gobierna la tierra y a los hijos de ella. Este ejemplo da lugar a referirnos a una teoría, según la cual, la desintegración de una sustancia divina primordial, en varias entidades que gobiernan el universo por partes, existe en diferentes culturas y es conocido como un proceso común en las religiones del mundo. El caso contrario, en el que un sistema pluralista se va reduciendo, primero a una triada y después a una pareja de dioses, ocurre también en las religiones doctrinales; esa pareja cede, al fin, el lugar a un dios único.

En oriental, según las diferentes tribus, también usan un nombre para referirse a dios. En Malawi se llama Murungu; está en todas partes y no tiene forma. En Zambia y el Congo superior es Leza; significa creación, protección, causa primera, moldeador y constructor, es autor de las costumbres de la tribu, es eterno y dueño de todo. Los basuto llaman al ser supremo Molimo y para llegar a él se debe recurrir a los dioses menores o a los ancianos. Los botswana tienen un nombre similar pero no se puede pronunciar en cualquier momento, su nombre es Morimo. Debido a este tabú no aparece en las crónicas de los exploradores de esta región, que creyeron al principio que los nativos de estas tierras no creían en dios.

En la zona del sur de no parece existir una precisión acerca de la creencia en un dios supremo. La palabra Zulu Unkulunkulu, se aplica directamente al ser supremo, al más antiguo de los días, al grande de los grandes. También tuvieron los zulúes otros nombres para designarlo con otros atributos como el señor del cielo y jefe del firmamento. Algunos investigadores que a medida que otros pueblos del sur de han sido cristianizados, han perdido su idea original de dios. Sin embargo, en la tradición existe la memoria del creador del mundo, como entre los lovedu de la antigua región de Transval, quienes piensan que ese ser primordial fue su antepasado, que creó a los hombres y les envió la muerte. Para apaciguarlo le ofrecían reses y cabras y, según algunas leyendas, hasta sus hijos.

Hemos dicho ya que la discusión de la creencia en un solo dios, o en un ser supremo, ha ocupado mucho la atención de los especialistas en religiones africanas. Actualmente no queda duda alguna sobre el particular, aunque todavía hay muchos aspectos que quedan por investigar, sobre todo en lo referente a los cultos. Aunque parece ser cierto que la ausencia de un culto directo a la divinidad máxima no está establecido en los rituales regulares, su veneración reviste formas que a veces, no son muy claras. Además de las plegarias e invocaciones o mención de su nombre en proverbios y otras fórmulas de códigos morales o bendiciones, pueden haber altares dedicados a ritos especiales y a sacrificios ofrecidos a dios; por ejemplo, los altares comunitarios de los dogon de Malí, en los que el oficiante es el jefe de la tribu.

Entre los ashanti, los árboles de dios están en la casa donde se colocan ofrendas. Los kikuyu de Kenya lo invocan en los bosques sagrados de los que no se puede cortar ningún árbol. Este culto se intensifica durante épocas de penuria, de gran necesidad o de epidemias; también se celebra para agradecer una buena cosecha y en el momento de cambio en el ciclo vital: nacimiento, casamiento y muerte. De la misma manera, los hotentotes de Sud, le sacrifican algunos animales para pedir su misericordia en momentos difíciles o para pedir favores para la comunidad: lluvias y cosechas.

Volviendo al tema de la interpretación de los europeos a los hombres que los africanos asignan al ser supremo, podemos claramente señalar que la denominación que le dan resume lo que los africanos le atribuyen: el carácter que tiene dentro de sus sistemas de pensamiento. Es creador en la totalidad de las culturas; es quien ha dado un cuerpo y un alma a los seres vivos: moldeador, creador de almas, dador de aliento. Es quien autoriza los hechos o las acciones humanas: dios de los destinos. Su poder absoluto está expresado en sus atributos: el que lo da todo, el que hace que hasta los reyes se inclinen, el que paraliza de miedo a todas las naciones, el que es él.

concepción de Dios único creador, hay una similitud con el Dios de los católicos que, después del acto de la creación, convierte al hombre en rey y, en una sucesión de jerarquías, a los santos como los intermediarios entre Dios y los hombres ocupando, en este plano intermedio, la Virgen María el primer lugar.

De la misma manera que los santos católicos, los orishas habían pasado por una vida terrenal y eran los representantes del género humano, puesto que en la vida habían sido soldados, labradores, reyes, etcétera, los orishas africanos fueron humanizados en un proceso de identificación con algunas figuras que incluso llegaron a ser históricas y reales, como en el caso de Odwdua y Obatalá, la pareja ancestral del pueblo yoruba, o Changó, el orisha del rayo y del trueno que fue el cuarto rey de Oyo, uno de los reinos yoruba. En el sincretismo yoruba católico los orishas, como los santos, tenían su especialización y protegían a sus adeptos en el desempeño de un oficio determinado que entrañara peligros o riesgos, propiciaban igualmente el desempeño de las labores del campo, del manejo de las armas para la caza, etcétera. Los orishas y los santos eran seres sensibles que sufrían, como los humanos, flaquezas e imperfecciones, y tenían triunfos y derrotas. El reconocimiento e identificación de los orishas con los santos se realizó durante el proceso de catequismo durante el cual se hacía evidente el paralelismo, tanto en cualidades, como en elementos materiales. Después del bautismo, los esclavos, sin abandonar sus orishas, se remitían a las imágenes que correspondían a las fuerzas que ellos adoraban. Una primera y básica identificación del Dios eterno con Olorun africano, la misma que une los componentes del plan intermedio santos-orishas, facilitó la práctica de los rituales de la santería en los que, de todas maneras, priva el elemento africano.

Para expresar su omnisciencia se le llama: el sabio, el constructor, el que le dio poder a los hombres, el que mostró todos los caminos. Para expresar su providencia se dice: padre de la placenta, la gran madre, el gran Dios Padre-Madre, el único amigo, el bondadoso, el que vela sobre todo, como el sol, padre de los perdidos, el que sostiene a los que pueden caer.

Entre todos sus dones y sus nombres hay algunos que dejan duda acerca de su significado; en estos enigmas tal vez, están ocultas muchas de las insólitas realidades del mundo africano. ¿Qué quieren decir los africanos con: el que despeja el bosque o el que fue encontrado? ¿Qué están expresando cuando dicen: el inexplicable, la grandeza del arco o la gran araña?

Dios considerado como señor de la naturaleza, adquiere los nombres de: el que da la luz y el sol, el que enciende el fuego, el que envía la lluvia, el gran arco de los cielos. En este nivel son mucho más comprensibles para la mentalidad de occidente, tanto su existencia como sus atributos.

La búsqueda de dios en África ha sido tema y ocasión para que algunos europeos calificaran a los africanos de idólatras y supersticiosos. Otros, queriendo hacer una apología exotista, buscaron a todo precio semejanzas de sus religiones con los principales dogmas cristianos. Estas dos actitudes antagónicas y subjetivas hicieron más difícil el estudio de las religiones de los pueblos africanos, pero sobre todo, no facilitaron la comprensión de la noción de dios, ni la aceptación de la existencia de tal noción, en pueblos que —según ellos— eran primitivos y por lo tanto, no podían alcanzarla. Esta posición fue desde luego la predominante en las épocas en que el colonialismo, la esclavitud y el racismo sentaron sus reales en un continente destinado al saqueo y al sometimiento de la superioridad armamentista e invasora de las potencias europeas.

El examen breve que hemos hecho aquí, nos permite asegurar que la mayoría de los sistemas religiosos africanos proclaman la existencia de un dios creador inicial, dotado de una personalidad y de un nombre propio singular y que, aunque simbólicamente es antropomorfo, no es humano. Siendo juez y autoridad suprema del cosmos como autor de él, es la referencia última y más alta de toda ética individual y comunitaria. El creador aparece, en general, como un principio masculino, solar o celeste, pero también puede ser asexuado o femenino. No tiene ninguna deidad asociada ni en su misma jerarquía; las más próximas a su nivel son las diosas-madres de las cosmogonías sudanesas. Por otra parte, se encuentran en todos los sistemas dioses, jefes, seres sobrenaturales y héroes o semidioses, genios, fuerzas naturales y espíritus que cumplen las funciones de intermediarios entre los dos planos: el divino y el humano. El dios creador, único y todopoderoso, tuvo que estar muy alejado de los africanos en el momento de la llegada de los que destruyeron, sin piedad, la armonía que él había establecido con sus hijos.

En la santería la práctica de la adivinación, ya mencionada antes, se hace mediante la interpretación de Ifá (el oráculo) por el babalao⁹ iniciado en sus secretos. Mediante la intervención de este sacerdote, los orishas se hacen oír para señalar al consultante las respuestas a los problemas de su vida cotidiana y dirigirlo en el culto de los orishas que le correspondan como protectores, según un código que se establece a través del babalao y los propios orishas. Después de la identificación del adepto con sus orishas ningún paso se realiza sin que se cumpla la condición del bautizo cristiano. Esta relación entre santería y catolicismo es tan importante que en el culto a los muertos se incluye, además de las ceremonias de tradición africana, una misa de difuntos. Aunque en el lenguaje corriente la dualidad afrocristiana es denominada “el santo” y al culto se le conoce como santería, los sacerdotes del culto, “santero” o “santera”, pronuncian todos los rezos en lengua yoruba, igual que los cantos a cada orisha, las invocaciones, alabanzas, etcétera. Otros elementos del culto, también africanos, son los tambores, la música y las danzas. Las fechas de celebración de cada fiesta para los orishas están marcados por el calendario cristiano; las imágenes católicas están en los altares de las casas o de los centros de culto, junto con los símbolos materiales de procedencia africana. Las imágenes de los santos se cuelgan al cuello en medallas, al igual que se llevan los collares de cuentas que representan a los orishas. Las fiestas y los rituales son prácticamente africanos. Además de rezar en yoruba, se tocan los tambores ceremoniales llamados batá, en los que reside la deidad *Añá*, tallados en madera de cedro o caoba. Los batá son distintos a los demás tambores, tienen doble membrana y se percuten por ambos parches a la vez. Solamente los pueden tocar los iniciados en esa función, a quienes se les llama *Olun batá*. Son tres los tambores sagrados que siempre deben sonar juntos: el mayor que va en el centro se llama *ija* y es el tambor madre, a su alrededor hay cascabeles y cencerros llamados *shaguró*; el que sigue es el *itótele* y el tambor más pequeño se denomina *okónkolo*. Además de los ritmos que se producen con el toque de estos tres tambores se canta con el sistema de pregunta-respuesta completamente africano. Todos los cantos de santería son antifonales. El que dice la frase es el *akpwón*, el coro contesta a manera de diálogo que se mantiene a lo largo del ritual. Los cantos son muy largos porque en ellos se narra la vida de los orishas y se alaban sus poderes.

El Tablero de Ifá es el medio que utiliza el babalao, consagrado en los secretos de Ifá, para adivinar, a través de signos (oddunes) el pasado, presente y futuro de la persona que se registra. Estos signos consisten en poemas, cantos, historias o prescripción de algún sacrificio que parabólicamente tendrá que ver con el consultante.

Todos tenemos una leyenda, un poema o un canto que forma parte de nuestra vida y que, sin saber cómo, nos mueve. Este Tablero de Ifá no es precisamente el de un babalao, sino un breve trabajo poético que no sabemos si servirá para consultar a alguien. Si logra predecir, adivinar, descubrir, cumplirá su cometido aunque esta no haya sido nuestra intención.

Ifá manda. Quita. Pone.
Ifá sabe que el viento
tiene cuatro esquinas.
Ifá augura. Dice salva.
Ifá.... La voz.

“Cada cual debe vivir

⁹ La persona de más importancia dentro de la ceremonia de iniciación es el Oriate y éste debe tener todo el conocimiento del Oráculo que descifra, incluyendo los contrapartes de los dieciséis Oduns. (Según comunicación del oriaté Yrmino Valdés).

su signo....”

Decir Awo (Upierre, 1994: 7)

Orula dice:

Eres tu propio destino. Si tomas rumbo al revés todo el polvo de tus pies se hará polvo en tu camino. (Upierre, 1994: 9)

Orula aclara:

Voy contigo.

Soy el viento

La tempestad y la calma.

Si buscas bien

Soy el alma

Que surce el desaliento. (Upierre, 1994: 13) -----

ODDU 1

Habla Eleguá

Dice Okana:Caminante

junto al río

murmuran aguas que pasan.

Son estrellas las que trazan

dónde hallar el nombre mío.

Cuando llegues al desvío

De tu desvío

Sin ola.

Si ves la corriente sola

quien va solo

solo llega—.

Corre al río.

Late Brega

Hazte piedra . . . Caracola. (Upierre, 1994: 15)-----

ODDU 4

Habla Obatalá

Dice Unlé:

La estrella, del horizonte dice un canto de cigarra.

Cuando la luna se amarra

a las costillas del monte. Caminante

ajeno ponte

el desvelo de la bruma

Del palo de la Yagruma

viene el alma y el misterio.

Todo vuelve

al cementerio

todo en misterio se esfuma. (Upierre, 1994: 18)- - - - -

ODDU 5

Habla Ochún

Dice Oché:

Agua que corre
y va al mar.
Agua de sabia manera.
Agua que moja hacia afuera
en que camino ha de estar.
Viajero que en el viajar
la sed del mundo te envuelve.
En el agua se disuelve
el misterio de tu vuelo....
El agua que cae al suelo
A nuestras manos no vuelve. (Upierre, 1994: 19)

- - - - -
ODDU 8

Habla Eleguá

Por la luz
se va al camino
por el camino a la luz.
Haces destino en la cruz
y con la cruz
el destino.
La verdad del peregrino
es un camino al azar...
Por donde suele cruzar
se hace polvo de cometa.
El camino del poeta
termina siempre en el mar. (Upierre, 1994: 22)

- - - - -
ODDU 9

“El güiro cae al agua
y no va al fondo”....

Habla Yemayá

Dice Odi:

El silencio de las hojas
teje calma en la vereda

lo que en el viento se queda
saca a la luz
las congojas.
En el torrente
que mojas
el agua de tu torrente
la carne se vuelve puente
donde la vida termina....
Todo en el polvo camina
Si al polvo va la corriente. (Upierre, 1994:23)

ODDU 12

“Somos un campamento errante”...

Habla Obatalá

Dice Unlé:

En las últimas palabras
tiene casa el desespero.
Si vuelves atrás
viajero
pierdes todo lo que labras.
Cuando a tu tiempo
le abras
la senda que pisa el pie.
No vale estar.
Lo que fue
de ser no pasa a lo hecho
Todo en el mundo es estrecho
cual viento que no se ve. . (Upierre, 1994:26)

ODDU 15

Habla Obatalá

Dice Unlé:

La manada
Rumbo al paso
desconocido
se aleja.
La sirena ronca
y vieja
le ajusta en el mismo lazo.
La tarde es encontronazo
de queja sin interés.
La espera

marcha al revés
del verdadero destino
y se ven en el camino
cabezas dando traspiés. . (Upierre, 1994:29)

Los bailes de santería tienen un carácter teatral ya que son la representación de los cantos. Se actúa con gestos y pasos determinados que enfatizan los paisajes de las leyendas o los atributos de los orishas. Generalmente se baila frente a los tambores. Cuando sobreviene el trance en alguno de los participantes, se cree que una deidad desplaza la personalidad del adepto para manifestarse a través de su cuerpo, que sirve de vehículo a las profecías y a los consejos. El poseído por el santo supone tener, mientras dura el trance, la personalidad de la deidad y actúa con sus gestos, su lenguaje y sus hábitos. Cada orisha tiene sus vestidos y sus comidas, los adeptos deben observar estos detalles con todo rigor. En el ritual, durante la posesión igual que aconsejan y regañan o reparten gracias, los orishas son honrados y reciben las ofrendas y la veneración de sus adeptos.

La iniciación de un neófito en los cultos de la santería es todavía tan complejo como lo era en África. Naturalmente, ciertos aspectos de los cultos han surgido como complemento local de cada rito. La imposición de collares como paso inicial al ritual de los santos parece ser uno de los aspectos que se dan sólo en América entre los neófitos. Los africanos usan también collares con significado mágico-religioso, pero no son los mismos ni tienen el valor de ritual de aceptación que en la santería. Las madrinas o padrinos de collares *eleké* son evidentemente una identificación con los padrinos cristianos que acompañan al niño en el bautizo; a partir de la ceremonia de iniciación en la que el padrino o madrina pone los collares a un nuevo adepto se establecen entre ellos (padrinos y ahijados) lazos religiosos de respeto y dependencia; también estarán unidos por la lealtad y la solidaridad que abarca lo social, lo religioso y lo moral.¹⁰

¹⁰Aunque este término se emplea para designar los ritos y ceremonias que marcan los tiempos del proceso total de la iniciación, que comprende también un tiempo de enseñanza iniciática, no todos los ritos de paso (*rites de passage*) están precedidos de enseñanzas, ni todas las iniciaciones tienen ceremonias o constituyen, en sí mismas, el rito. La iniciación consiste en incorporar al iniciado a una categoría o a un grupo social, al cual no pertenecía antes. En la mayoría de las etnias las iniciaciones están ligadas al ciclo vital, sobre todo el rito que tiene lugar en el paso de la adolescencia a la edad viril en el hombre y el de la pubertad que antecede al matrimonio en las mujeres. Aunque la magia interviene en los ritos de iniciación, no debe confundirse el aprendizaje que se imparte en algunos pasos iniciáticos con el aprendizaje o la enseñanza que se recibe en una preparación individual, con un maestro de una disciplina secreta o de magia operacional. Este tipo de enseñanza puede constituir el cuerpo de conocimientos que se heredan de maestros a aprendices, de generación en generación; aquello que los viejos dejan a los jóvenes para conservar y continuar la tradición. En la iniciación resalta el deseo comunitario de perfeccionar la condición del hombre que nace en un estado de animalidad. Las diversas iniciaciones que tiene que cumplir, esos *rites de passage*, son los que marcan las etapas evolutivas de su existencia como ser humano, que progresivamente va alcanzando el modelo de individuo de su sociedad. Para alcanzar esta plenitud, tiene que franquear diferentes pruebas que significan otros tantos grados de otras tantas iniciaciones. Aunque el ciclo vital es el que marca las etapas importantes que se deben solemnizar con la iniciación respectiva, no hay una regla general para todas las sociedades, por el contrario encontramos muchas formas de dividir y de señalar el nacimiento, la infancia, la adolescencia, la madurez, la vejez y la muerte. El ritual del nacimiento está precedido de los actos que se realizan desde el embarazo y, aun más atrás desde que se procura la fertilidad de las mujeres. El deseo de tener descendencia justifica plenamente la poligamia; cualquier medicina o creencia que asegure el lograr tener hijos tiene una aceptación inmediata, puesto que los hijos son el símbolo de la salud y del prestigio.

Cuando se anuncia un próximo nacimiento entran en funciones todos los recursos que puedan auxiliar a que éste se produzca sin dificultad ni contratiempos: la religión, la magia y las plegarias, todo está orientado a conseguir un nuevo miembro en la familia. Para asegurar que nada va a agredir al niño durante su gestación, la madre es sometida a severas prohibiciones o tabúes; éstas pueden ser de orden social o mágico: no puede

asistir a ciertos espectáculos, como funerales, etcétera, después de cierto tiempo de embarazo no puede tener relaciones sexuales, decir ciertas palabras o comer ciertos alimentos. La protección contra las influencias nocivas se extiende a ciertos actos mágicos de efectos externos. Algunas mujeres se cubren el cuerpo con un polvo blanco para alejar a los espíritus, evitan usar ropas anudadas y llevan permanentemente amuletos cuyo efecto benéfico las acompaña hasta el momento del parto. En el alumbramiento la ayuda a la madre está reservada a las mujeres, rara vez se admite la presencia de un hombre y por supuesto, tampoco pueden estar en el interior de la casa personas impuras. El pecado de adulterio, el robo o de cualquier otro tipo cometido por los parientes, se puede pagar con un parto difícil, e incluso con la muerte del niño. Como en otras culturas, la placenta y el cordón umbilical, se entierran en los sitios que después serán sagrados para el niño: en un árbol, debajo de una roca, etcétera. El nombre del niño tiene que comprender una referencia a las circunstancias de su nacimiento y, en ciertos pueblos, va cambiando de nombre con cada iniciación, hasta llegar a la vejez. Según el lugar que ocupan los hijos pueden éstos traer suerte o infortunio. Algunos, especialmente, son considerados como presagios de grandes tribulaciones, hechos sobrenaturales o sucesos extraordinarios, prosperidad, poder familiar o antagonismos clánicos. Los mellizos son considerados, indistintamente, como seres temibles o como señal benéfica de los dioses. Entre los yoruba se les rinde un culto especial y cuando uno de ellos muere, se hace una estatuilla que lo represente, a la que se le baña y se ofrece alimento; se le viste y se le quiere como si estuviera vivo. Cuando el otro mellizo ya creció, la estatuilla del que ha muerto queda en el altar de los ancestros.

La iniciación del niño como ser humano, empieza desde el acto mismo de su aceptación como miembro de una familia y de un pueblo. Sigue con los actos de protección e identidad; su ingreso ritual se celebra con sacrificios para dar gracias por su llegada al mundo con plegarias para los antepasados y las deidades y culmina con la imposición del nombre. Después de esto, las madres muestran sus hijos a los astros. Las mujeres gu de Dahomey lanzan nueve veces a sus varones de cara al cielo cuando hay luna llena mientras entonan suaves cánticos; si es niña hacen lo mismo siete veces. Cuando los thonga muestran sus hijos a la luna y a las estrellas piensan que los astros son otros tantos parientes del niño. Si la muerte sobreviene pronto el duelo no es muy grande ni las ceremonias importantes. La circuncisión casi no se practica en los recién nacidos, puesto que se efectúa en otra iniciación, en la pubertad.

La primera iniciación, después del nacimiento, es la que se realiza para indicar el paso de la niñez a la pubertad en la que se debe haber alcanzado una madurez biológica y física que reclama el conocimiento de principios morales, religiosos y sociales a fin de ingresar, con toda preparación, a la vida de adulto; niños y niñas son instruidos durante la celebración de numerosos ritos, en las enseñanzas que los van transformando en adolescentes que ingresan a la vida sexual; la culminación de este proceso es la ceremonia de circuncisión en los hombres y de iniciación en las niñas. Además de sufrir estas y otras pruebas físicas, que simbolizan la “muerte” de los niños y su nacimiento como adultos, los iniciados reciben una serie de consignas que regirán su vida dentro de la sociedad. En esta ceremonia la participación de los adultos está restringida a lo que marca el ritual; los niños son asistidos solamente por hombres y mujeres con rango y funciones iniciáticas. Todo esto es muy variable en cada tribu, pero no parece haber ninguna en la que los maestros iniciadores sean de un solo sexo, puesto que el ingreso a la vida comunitaria es, entre otras cosas, el encuentro entre los dos sexos.

En cuanto a los detalles de la ceremonia, las variantes son infinitas. La bibliografía etnográfica Áfricana contiene numerosas descripciones de ceremonias en las que, aunque los detalles son siempre distintos, siguen un esquema básico. Los pueblos que están entre las planicies y la selva construyen, al final de la estación de lluvias, un recinto especial para la ejecución del rito de iniciación. Este espacio tiene que estar alejado del poblado, amparado por el follaje de los árboles y cercano a algún río. Los jóvenes adeptos tienen que pasar el periodo de enseñanza en este recinto, comiendo y durmiendo juntos durante varias semanas; en este tiempo el neófito aprende a reducir el universo al límite de su nueva condición. En un régimen severo de privaciones físicas, danzas hieráticas y baños rituales, los maestros flagelan violentamente a los neófitos. Esta parte de la iniciación adquiere un grado de violencia asombrosa entre algunos pueblos pastores como los bororo y los peul. Los sufrimientos culminan con la circuncisión y la curación de las heridas marca el final del rito. Los iniciados deben danzar ante los viejos sin mostrar ningún dolor. Cualquier flaqueza en el transcurso de las ceremonias y pruebas es severamente sancionada por toda la vida; algunas tribus administran a los circuncisos drogas analgésicas que mitigan los dolores.

Durante los últimos días de la convalecencia los iniciados deben comenzar a cumplir con las obligaciones que les acompañarán el resto de su vida. Salen a la caza de pequeños animales en los montes cercanos y deben estar a salvo de miradas indiscretas pues, todavía son vulnerables a las influencias negativas. Después de demostrar que son capaces de buscar su subsistencia, aprenden los principales mitos que explican su origen y sus tradiciones. Son instruidos acerca de su historia y sus deidades, sobre las prohibiciones de su clan o linaje, sobre las danzas y su coreografía ritual, cómo usar las técnicas particulares en ciertas actividades económicas y cuáles son las reglas sexuales, deberes familiares y deberes cívicos.

En la última fase del proceso iniciático se deben borrar todas las huellas de la vida anterior a la iniciación y las culpas deben ser confesadas y perdonadas mediante la purificación. La transformación se completa adoptando un nuevo nombre y utilizando un lenguaje especial, exclusivo de los iniciados.

En otros grupos étnicos los sistemas iniciáticos son más complejos. En la región de los montes de Nimba, en África Occidental, el personaje que conduce los ritos es una máscara iniciática que representa el genio del monte contra el cual el neófito debe luchar; al perder el combate, el genio lo engulle y lo guarda en su vientre, después lo vomita bajo la forma de un nuevo ser. Algunas veces se practican escarificaciones corporales en los neófitos, además de la circuncisión. Estas escarificaciones faciales sirven como identificación clánica entre los miembros de una misma tribu.

Difícilmente podemos pretender que autor alguno haya conseguido tratar exhaustivamente el tema de la iniciación africana. Lo único que sí podemos señalar, como factor común en todo proceso iniciático, es que la idea de renacimiento es común al sentimiento de muerte ritual. La transformación de los niños en hombres y mujeres pone en movimiento a todas las instancias de la sociedad que intervienen activamente. Desde las fuerzas invisibles y las deidades hasta los miembros más relevantes de la generación dirigente. Tutelados por unos y otros, los nuevos miembros de la sociedad adulta inician su propia experiencia ritual. La consecuencia o extensión de los ritos de pubertad es el matrimonio; de ahí que este rito no sea muy complicado. Muchas veces sólo consiste en ofrecer algún sacrificio y cumplir con las pautas sociales. Prácticamente no existen factores religiosos en esta fase del ciclo vital. Siendo una cuestión social es también un acontecimiento colectivo en el que toman parte las familias de los contrayentes, según el matrimonio sea endogámico o exogámico, cuestión ésta que ha sido determinada por la tradición, lo mismo que los sistemas para elegir pareja.

El aspecto más importante y, por lo tanto, más cuidado del matrimonio es el de la continuidad de la línea ancestral. Los africanos procuran, antes que cualquier bien material, la continuidad de su linaje que constituye para todo individuo un núcleo de solidaridad en el que encuentra protección, sostén y ayuda durante toda su vida. La fuerza del linaje está en que sus miembros sean numerosos; el matrimonio de unos de sus miembros es, por tanto, algo que interesa a todos los padres, hermanos y madres de linaje que van a recibir un nuevo miembro extranjero a ellos, puesto que procede de otro linaje. En este caso, es común el matrimonio por intercambio en el que una mujer de un linaje beneficia con su descendencia a un miembro de otro linaje con el que se mantiene un pacto de intercambio por parentesco. La complejidad de estos pactos y alianzas es también tema de numerosas obras. Nuestro propósito se concretará a enfatizar que el matrimonio tradicional en África se concibe como el pacto que satisface la necesidad de descendencia, de solidaridad y de continuidad clánica; la preservación de los valores ancestrales está por encima de cualquier otro interés.

Otras iniciaciones de contenido mágico y religioso tienen lugar en la vida de los adultos. Según la religión y las actividades económicas, las clases de edad, que agrupan a los individuos que se iniciaron el mismo día, tienen sus propias sociedades en las que realizan funciones sociales, religiosas o económicas. Como en las otras iniciaciones los ritos que corresponden a tradiciones varían según la etnia y la función que tiene la iniciación, es decir, de aquella actividad a la que ingresa el postulante después de su iniciación. Por ejemplo, entre los pastores peul los adultos jóvenes tienen que recibir el conocimiento iniciático de lo pastoril y de los misterios del monte y, al mismo tiempo, conocen los mitos de la creación del mundo y la estructura del universo. Asimismo, aprenden a tomar contacto con las fuerzas sobrenaturales y conseguir de ellas ayuda y protección; debe saber cómo hablar con los espíritus guardianes de los que depende la seguridad del trashumante y la vitalidad y fecundidad de los rebaños.

Entre los dogon, los bambara, los yoruba y otros pueblos del occidente africano, el herrero es un iniciado en los secretos del fuego al que dios ha conferido el poder transformador. Debido a la importancia que tiene el uso del hierro en los instrumentos de labranza, el herrero está asociado a la invención de la agricultura. He aquí un texto iniciático que se recita entre los dogon:

Amma tomó el mijo, lo puso en la mano del herrero.

Puso frijoles en la mano del herrero.

Puso el sésamo en la mano del herrero.

Puso el acedera en la mano del herrero.

El herrero descendió del cielo sobre la tierra.

El herrero le dio todas las variedades de mijo al hombre.

El hombre tomó el mijo y le dio a la mujer.

La mujer puso el mijo en una calabaza.

Lo puso sobre la piedra de moler, lo aplasta bien en la piedra pequeña.

El mijo se volvió harina.

Vertió agua en la harina ...

La puso en la mano del hombre.

El hombre puso todo en una calabaza pequeña, metió todo en su boca ...

Tuvo el vientre pleno.

El hombre tomó un hacha en su mano.

Después vendrán otras ceremonias más complejas e importantes. El neófito debe proseguir en el aprendizaje de las cosas de su culto y frecuentar la casa del santero, sobre todo, cuando haya ceremonias que se celebren en honor de sus orishas o protectores. La culminación de su preparación es cuando recibe el santo en asiento, es decir, cuando después de un año de vestir ropas especiales, observar los tabúes del culto y de estar recluido varios días en la casa-templo, sus padrinos de asiento lo “entregan” a los orishas y éstos “bajan” a su cuerpo. El iniciado recibe a las deidades también en objetos a los que se han incorporado simbólicamente. Debe cuidar de todo material de culto que se le entregue el día de su iniciación mayor y guardarlo en el altar de su casa donde debe tener todos los objetos propios del culto. El mueble es un canastillero en donde se guardan los objetos consagrados. Generalmente tiene puertas y entrepaños para colocar a los santos en diferentes niveles, según su importancia. Estos entrepaños no pasan de cuatro. En el primero se coloca a Obatalá como símbolo del santo que crea la cabeza del ser humano, y domina lo espiritual, la parte “pura”. En el segundo se coloca el Santo que tenga “hecho” el adepto. Y en los dos restantes, se coloca generalmente a Yemayá y a Oya. En cada nivel se colocan objetos de loza, cristal, plástico, barro y de cualquier otro material, pero que en su

Tomó su odre.
Puso agua en el odre.
Se puso en marcha, partió hacia el monte,
El hacha golpeó al árbol.
Su mano trabajó bien, el árbol se abatió.
Regresó a casa.
El sol estaba ardiente.
El hombre metió fuego al árbol.
El árbol quedó destruido.
Vino la noche.
El hombre toma el camino y regresa a casa.
El cielo cae sobre la tierra.
El hombre tomó en su mano la azada.
Tomó su odre, tomó el mijo y lo puso en la mano de la mujer.
La mujer vertió el mijo en la calabaza que puso en el fondo de una cesta, enrolló una tela y puso la cesta en la cabeza.
Todos los hombres, todas las mujeres tomaron el camino, partieron al monte.
Las mujeres pusieron sus cestas bajo los grandes árboles.
El hombre tomando su azada, la hundió en la tierra.
Su mano trabajó bien.
Su mujer puso el mijo en la tierra.
La aplanó bien.
El sol estaba ardiente, vino la noche.
Todos tomaron el camino de regreso a la casa.
El sol hizo crecer el mijo.
El hombre tomó su odre.
Tomó su cuchillo.
La mujer tomó su cesta.
Enrolló una tela y puso su cesta en la cabeza.
Partieron al monte.
El hombre cortó el mijo, lo vertió en su odre.
El hombre lo colocó en la cesta.
La mujer puso la cesta en su tela de la cabeza.
La mujer amontona el mijo en el peñasco.
Vino la noche.
La mujer tomó el mijo.
Lo puso en la cesta.
La puso sobre la tela de su cabeza.
Regresaron a la casa.
La mujer le dio el mijo al hombre.
El lo puso en el granero de su casa. (Suret-Canale, 1965)

forma y color coinciden con los santos. Donde está Oshun, se colocan muñecas por parejas simbolizando el amor. También se puede encontrar un par de remos, ya que es la dueña de las aguas dulces. Se ponen también regalos que se hacen al santero o al santo. Dado que la miel es bebida de Oshun, se le ofrece una botella con ese contenido. Otras veces se le hacen promesas o se le ofrecen objetos, como pueden ser sortijas, cadenas y joyas.

OBATALA

(La paz y la tranquilidad)

Israel Moliner Castañeda

“Quien salvó al mundo haciendo llover”(Oriki)

Orisanlá u Obatalá, “El -Gran Orisha” o el Gran orisha” o “El rey del Paño Blanco”, ocupa una posición única e incomparable que le hace ser el orisha más alto de los dioses yorubas, ya que fue el primero creado por Oloddumaré. Orisanlá u Obatalá, es también llamado Orisa u Oba-Igbó, que significa “Orisha o Rey de los Igbos”.

Como personaje histórico, Orisanlá, habría sido rey de los igbós, que ocupaban el lugar donde después se levantó la ciudad de Ifé. Durante su reinado llegó a la región la última migración de los akú provenientes de Sierra Leona y encabezada por Oddúduá y sus paladines, Orunmila, Oluorogbo, Orueluére, Obasín, Obágegé, Ogún, Obamikin, Esidále, Alajó y Orisateko. Tras un combate Orisanlá perdió su trono a manos de Oddúduá.

Oddúduá debe ser estimado más como personaje histórico que como orisha. Guerrero terrible, invasor y conquistador de los igbós, fue el fundador de la ciudad de Ifé y padre de los reyes de diversas naciones yorubas. El Rev. Balaji-Idewú coincide con nuestra afirmación cuando escribe: “Oddú duá se convirtió en objeto de culto con posterioridad a su muerte, establecido en el ámbito de los ancestros”(Oloddumare, Londres 1962, p.24). También William Bascon confirma lo anterior al señalar que, las personas del culto a Oddúduá no entran en estado de trance”(THE YORUBAS OF SOUTH-WESTERN NIGERIA, New York 1969, p.81) pues es sabido que la entrada en trance es característica esencial del culto a los orishas.

Como sus ancestros africanos, en nuestra Santería el culto a Obatalá es sumamente relevante, pero al contrario de lo que muchos puedan suponer, está revestido de gran complejidad, por ser el resultado de la osmiosis o amalgamamiento de tres devociones diferentes:

- a) El de Osaánlá, a quien Oloddumaré encargó hacer los hombres del barro y quien, bajo el nombre de Obatalá Achó es tenido como el dios de la paz y de la pureza.
- b) El de Ogiyan, que abarca a los terribles guerreros que visten de blanco.
- c) El de Oddúduá, que comprende a los poderosos reyes.

A mi entender, el grupo de los Obatalá Achó u Ochó está compuesto por dos cultos distintos: el ya mencionado de Osaánlá y el de los Orishas Fun Fun, Olufón u Orishas Blancos de la región de Oxegbó. Se les atribuye la virtud de la pureza, el carácter de lo albo y la facultad de otorgar paz y tranquilidad a sus devotos. En general son estimados como ancianos y hermafroditas, sincretizando la mayoría con la Virgen de las Mercedes, con festividad el 24 de septiembre.

El segundo grupo está formado por los Obatalá Guerreros, que diferenciamos de los anteriores en virtud de sus portes gallardos y enérgicos. Son amables e imparten justicia.

Muchas veces se acude a ellos buscando que se haga triunfar la verdad de las causas justas y para que rediman a sus fieles, cuando éstos han sufrido algún tipo de atropello o injusticia. A la típica vestidura blanca de todos los Obbatalá añaden una banda roja que llevan, terciada al pecho y en vez del iruke o cola de caballo blanco que emplean los demás, empuñan una espada o sable plateado. Los más importantes son:

Ayáguna Erejigbó, que sincretiza con San José (19 marzo).

Oguiñan, Osagriñan u Ochagriñan, representado por el Cristo del Calvario.

Obamoró, identificado con Jesús Nazareno.

El tercer grupo está formado por los poderosos reyes ancianos, que pueden aparecer como hombres y mujeres indistintamente. Todos visten de blanco, emplean el iruke de igual color y una corona dorada. Estos son:

Odduduá (S. Manuel Jul.17).

Obache (LLamado el Rey S. Manuel).

Obaibó (El más grande de los orishas S. Manuel).

Obanlú (La Purísima Jul. 6).

Obalabí (Reina Sta. Rinta Marzo 22).

La piedra de Obbatalá es pequeña y blanca, más bien pulida y se obtiene de una sabana, junto con otras cuatro más pequeñas. Canónicamente debe colocarse en una sopera blanca que luego se reviste con algodón y es engalanada con plumas de oro, collares de cuentas blancas y algunos de los siguientes atributos, una serpiente de plata o metal blanco, un sol, una luna, una mano de plata que empuña un cetro, cuatro manillas de plata, dos huevos de marfil, ocho o dieciséis babosas (okotós), un pedazo de manteca de cacao, otro de cascarilla y todo ello cubierto con algodón. También junto a ello suele ponerse una escalera y una silla, ambas de juguete y preferentemente hechas de madera.

Un signo de preponderancia de Obbatalá sobre el resto de los orishas es que su sopera deberá ser colocada siempre (o al menos así lo hacían los viejos santeros) en el lugar más alto del canastillero.

Sus hierbas más comunes son, algodón, almendro, acacia, ananú, anón, achicoria, achiote, agapanto, agracejo, alacrancillo, albahaca morada, albahaca anisada, altea, ceiba, árbol del cuerno y almendrillo arbicúa.

Su animal más gustado es la gallina blanca, pero suelen ofrendarle también un chivo blanco que no tenga manchas negras y palomas, preferentemente blancas. Sobre las palomas, muchos de nuestros más viejos informantes coinciden que antaño los mayores santeros nunca las sacrificaban para Obbatalá, sino que luego de trabajar con ellas las soltaban para que volaran hacia el orisha, como mensajeras suyas que son.

Todas las comidas de Obbatalá deben ser cocinadas sin sal y muy poca grasa, pero siempre excluyendo todo tipo de aceite vegetal. Nunca debe faltar en estas ofrendas el arroz blanco y, cuando sea posible, las rositas de maíz son muy de su agrado. También agradece mucho el ofrecimiento de frutas cual el anón la guanábana y la piña.

El rasgo más importante del culto a Obbatalá está dado por la capacidad que se le atribuye al orisha de propiciar la paz y la tranquilidad o lo que en última instancia pudiéramos asumir como su don de mantener el equilibrio y la armonía. Por eso decían los viejos que cuando en la tierra se desencadena la iñá (revolución), los kurúmá (trastornos), la ika (guerra) o las tiancas (epidemias), hay que poner bandera blancas dentro de las casas y por donde haya más trasiego. Todos los niños y personas mayores se limpian bien con manteca de cacao, coco, rosita de maíz y cascarilla, que se colocan en un pequeño saco confeccionado con tela blanca. La limpieza se hace de la cabeza a los pies y hay que dejarla

en una manigua, donde no le de sol. Obbatalá está bien presente en la adivinación de la santería. Antes de ser lanzados los cocos se le reza:

Obbatalá Oba tasi Obada bada badanera yé okúlaba okuala aché olobo omó aché ku babá y también “Obbatala dibeniwá binike alá lólaá aché afiyú Ocha ai lála abi koko alá rú matí le.

En realidad no hay un consenso sobre por cual de las letras del coco se manifiesta este orisha. Algunos afirman que se presenta en Alafia y otros, sobre todo en La Habana, dicen que no participa del obbi o coco. En Matanzas, hacia el centro de la provincia, sostienen que habla en itawa y oyekún

En el diloggún o caracoles lo hace en ogundá (3d y 13r.), oyorosún (4d.y 12r), odi (7d.y 9r.), eyeunié (8d. y 8r.) oyilá chevará (12d. y 4 r.), manulá, (15 d. y r.) y en meridiloggún (16d.).

Los collares y las manillas de Obbatalá, tanto para los caminos de ancianos, como de los reyes, son totalmente blancos, mientras en los guerreros observamos las siguientes combinaciones:

Ayáguna: se puede hacer de dos formas: Una combinando 24 cuentas blancas con 4 u 8 rojas; y otra con 8 blancas y 1 roja.

Obbamoró: 8 blancas y 3 rojas alternadas.

Osagriñan: 16 blancas y 8 rojas, alternas.

En la mayor parte de los lugares se estima que el día de ofrendar a Obbatalá es el domingo, aunque en unos pocos templos habaneros lo hemos visto hacer los jueves. También le corresponden los el homenaje los días 8, 16 y 24 de cada mes.

El canastillero es un ejemplo vivo del gusto popular por la ornamentación. A pesar del número y diversidad de objetos y colores tiene la armonía lograda por una serie de parámetros estéticos y simbólicos, propios del culto, vinculados a la cultura popular de cada región en la que se practique la santería. (*Areyto*: Agosto-Septiembre 1988...)

El iniciado debe también dar de comer a sus deidades y santos alimentos específicos, para lo cual ha aprendido todo lo relativo a los sacrificios y a las exigencias de cada uno. Solamente una persona “asentada” tiene facultades para “asentar” a otra. Los instrumentos de consulta para decidir la vida en la casa donde ha entrado el santo son los caracoles y los cocos. Ambos tienen su sistema de adivinación que sólo el babalao conoce y está facultado para consultar. En las casas donde “hay santo” todos los miembros de la familia deben estar pendientes de su altar y observar una actitud de respeto y devoción. En, las figuras de ancestros y las imágenes que representan a las deidades reciben también un trato intensamente afectivo y todo visitante debe mostrarse considerado ante el altar familiar. El “santero” confecciona los objetos de culto de acuerdo con las atribuciones de cada deidad, según le corresponde determinadas hierbas y árboles; los colores también corresponden a números y a otros materiales que, juntos y combinados de determinada manera, están destinados al culto de cada santo. Entre los oficios cotidianos de un “santero” está el del saludo a los santos que consiste en llamarlos, uno a uno, para pedirles por su persona, por su familia y por los adeptos al culto de su casa-templo. El Ile-Ochá “santero” tiene que ofrecer los sacrificios del día según corresponda a cada orisha; debe estar pronto para recordar los preceptos que rigen la vida de los practicantes, señalando la forma y los colores con que deben vestirse, los alimentos que están autorizados a ingerir y los que no pueden consumir, las personas con quienes se deben relacionar y las que deben evitar, etcétera. Una vez que se ha iniciado en el culto, un practicante tiene que seguir las reglas religiosas preestablecidas por el rito y la tradición. En el momento de su muerte cada practicante de la santería tendrá su entierro de acuerdo a su rango en la religión. Un “santero” por

ejemplo, es enterrado con su santo dentro del féretro, un babalao se llevará también los caracoles y la tabla de Ifá, en los que “veía” la vida de otros seres humanos. El fundamento de los ritos de la santería son los mitos y las leyendas de tradición yoruba, aunque muchos se modificaron en el proceso de transculturación durante la esclavitud. La tradición oral fue el recipiente de conservación al mismo tiempo que el vehículo transmisor de estos mitos plenos de poesía y de riqueza simbólica; en ellos están expresadas las categorías étnicas, religiosas y humanas que lo han elevado a un nivel excepcional en la mitología universal.

Amoroso

Para dominar a mujer u hombre

Enseres: Siete clases de bebidas, una piedra de imán o limaya, siete maníes, siete cintas de colores, uñas de los pies, pelos de la cabeza y de debajo de los brazos.

Trabajo: Se amarra el nombre de la persona con las cintas, se le pone arriba la piedra de imán, se le echan las bebidas y se le cubre con limaya y se pone al pie de Elegúa, se le reza y se le enciende una vela, pidiéndole permiso al Ángel de la Guarda de ambos. Después se pone el nombre del que amarra abajo y el otro arriba debajo de un vaso. Se invocan a las Siete Potencias y se le pone en alto con siete cucharaditas de azúcar.

Se le pone el nombre de los dos en los maníes y se los traga enteros, cuando los devuelve con lo que se le pegue, los pelos y las uñas, se hacen unos polvos, se tuesta y se cierne en un paño fino, los reza al pie de Elegúa y se les da comida. A los siete días se echa una piedra en una cajita o latica y se entierra y todos los viernes se echan tres clases de bebidas y se le reza la siguiente oración:

Piedra de imán, así con el poder que tienes, que fulano de tal no se separe de mí, que viva borracho de amor por mí. (Obras y trabajos de Santería: 6-7)

Propiciatorio

Para asunto de trabajo

Enseres: Dos codornices, cascarilla de huevo de paloma, rajas de jagüey.

Trabajo: se le dan las codornices a Elegúa y después de un rato se le quita esa sangre y se le echa un poquito de agua, regando esa sangre por donde los jefes la pisen con las puntas de las alas, las rajas de jagüey y la cascarilla se tuesta todo y se hace un polvo con pelo de león.

Se reza y se hacen siete paquetitos que se ponen debajo de Eleguá, durante siete días y luego se sopla un paquetito al entrar y salir por donde ellos lo pisen. Con seguridad que el que haga el trabajo tiene que darle de comer a su cabeza con Omi, Obí y Ecó (Obras y trabajos de Santería: 6)

Propiciatorio

Para pedir algo y que no se lo nieguen

Enseres: Amansaguapo, hilo amarillo y negro, otí seco, oñi y canela.

Trabajo: se entiza el amansaguapo con los hilos y los ingredientes antes mencionados, se pone al pie del santo hasta que lo necesite y posteriormente se le echará en la boca manteniéndolo mientras se sostiene la conversación con la persona a quien se le va a solicitar algo. (Obras y Trabajos de Santería: 20)

Propiciatorio

Para Suerte

Enseres: Tela blanca, tres ajos, hierbabuena y perejil

Trabajo: Hágase una bolsa de tela blanca, échele tres ajos un poco de hierba buena y perejil, páselo por siete pilas distintas de agua bendita y al mojarle diga:

Líbreme de enemigos y de todos los que quieren hacerme mal y denme salud y suerte. (Obras y Trabajos de Santería: 23)

Lámpara a Oddua

Una calabaza china, una clara de huevo, arroz valencia, manteca de cacao y manteca de corajo, agua bendita y de coco, benjui en líquido. Pescado y jutia ahumada, miel rosada, babosas, tierra de una loma, después de esto se prenden cuatro velas chicas a Oddua.

Todos estos restos se llevan para una loma, se le echa aceite de girasol y se le enciende durante 16 días. (Obras y Trabajos de Santería: 33)

Los yoruba o lucumís de Cuba elaboraron un cuadro complejo, pero sintético, de los orishas y sus correspondientes “santos” que, basándose en los mitos de origen, sirve de referencia inicial para los principales cultos. El orisha que preside todas las ceremonias, sin cuyo permiso no se puede celebrar ninguna ceremonia es Eleguá. Dueño de los caminos y las encrucijadas recibe siempre el primer canto o invocación. Es una deidad que tiene muchas residencias y se le encuentra donde hay confluencia de caminos y asistencia de multitudes. Está en los cruceros, en los patios, en los mercados. En la casa del santero

ocupa un lugar cercano a la puerta desde donde vigila a los que entran y salen. En el ile-ochá (casa templo) está acompañado de otras dos deidades que son los guerreros Ogún y Ochosi. En el mismo espacio se coloca un gallito de metal que se llama Osun, que es privativo de los “santeros” y de los babalaos; el Osun de éstos últimos alcanza frecuentemente un tamaño equivalente a la estatura de su dueño.

Cada orisha tiene sus colores: los de *Eleguá* son el rojo y el negro. Su atributo africano es una rama de árbol con la que los danzantes, en sus ceremonias, simulan abrirse paso en la maleza; también se le simboliza con un garabato que significa la encrucijada. Está sincretizado con el Niño de Atocha o con San Antonio de Padua. *Eleguá* corresponde a Eshu, que es una deidad de carácter travieso. En las fiestas de *Eleguá* se obsequian dulces para significar el aspecto infantil y travieso que ha llevado a algunos a identificarlo con el diablo.

Obatalá es el orisha que recibió instrucciones del Dios supremo, *Olorun*, para crear y organizar la vida de la Tierra y de los hombres. En algunas partes de es el ancestro del pueblo yoruba, dios de la justicia y la pureza. Sus danzas se efectúan con los movimientos de un guerrero o de un anciano solemne. Su color es el blanco y está sincretizado con la Virgen de las Mercedes.

Ochún es la diosa de las aguas dulces: simboliza la belleza, la maternidad y el atractivo sexual y es el orisha de los metales amarillos, del amor y de la riqueza. Sus colores son el dorado y el amarillo; está sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre.

Yemayá es el orisha femenino de las aguas salobres y madre de todos los demás orishas, que nacieron de sus pechos según el mito africano. En sus danzas se imitan los movimientos del mar, agitando el cuerpo en ondulaciones o movimientos bruscos. Está sincretizada con la Virgen de Regla. Su color es el azul.

Changó, que como se ha dicho, fue el cuarto rey histórico de uno de los reinos yoruba, es el orisha de la virilidad y del fuego, del amor y de los tambores. Es el dueño del rayo. En las leyendas cubanas cambia de sexo, disfrazándose para salvarse de la persecución de sus enemigos. Su color es el rojo, está sincretizado con Santa Bárbara y en la santería es uno de los santos más venerados.

Odunna es, en el mito africano, la esposa de *Obatalá* con quien forma pareja ancestral del pueblo yoruba. En algunas regiones del es una deidad masculina; en otras es la madre tierra; en la santería es una deidad del mundo subterráneo y está sincretizada con San Manuel.

Orula es el dios de la adivinación. Los babalaos le rinden culto especial; sus colores son el verde y el amarillo y está sincretizado con San Francisco de Asís.

Babalú Ayé es el orisha de las enfermedades y las plagas, está sincretizado con San Lázaro, el leproso. Su color es el morado.

Ogún es el orisha de los metales negros, del monte y de la guerra. En África es el orisha de los herreros, de los cazadores y de los guerreros. En la santería tiene el segundo lugar después de *Eleguá*. En sus bailes, los danzantes blanden machetes.

Oyá es el orisha femenino del cementerio y de los vientos. Dueña de la centella, es una deidad guerrera que danza violentamente. Su metal es el cobre y su atributo, un látigo que hace estallar. El arco iris la representa y está sincretizada con Santa Teresa y la Virgen de la Candelaria.

Los santos también se representan simbólicamente a través de piedras que, una vez sacramentadas, son colocadas con las hierbas y el color que correspondan, según el santo, en un recipiente con tapa que tenga tres patas.

Se ha dicho ya, que el número de orishas en África, que comprende el panteón yoruba, suman más de 400, y sus correspondientes sincréticos son otros tantos, pero en general, entre los citados se escogen los que, en la santería, forman el conjunto de las “siete potencias” que se necesitan para los cultos. Son los santos de la Regla de Ochá que se practican, sobre todo en Cuba, y en las ciudades a las que han emigrado los santeros. El proceso de sincretismo e incorporación de nuevos elementos es constante, lo podemos remitir a los tiempos en que los yoruba, en África, incorporaron elementos de religiones de los pueblos vecinos. Esta dinámica de incorporación y de influencia y sincretismo se observa en la actualidad.

La santería está ejerciendo una gran influencia en los cultos afroamericanos y se está expandiendo en algunos países de Europa (España), y en los Estados Unidos (Miami, Nueva York, etcétera). En la República Dominicana y Puerto Rico se practica la santería con las variantes locales.

En México, desde hace más de cinco lustros, se instalaron las primeras casas de culto con los babalaos entre la población que se dedica a las actividades artísticas, a la política, y aún a los quehaceres intelectuales.

En los Estados Unidos estos cultos han incorporado a muchos adeptos de la clase media y rebasan la limitación de ser, únicamente, para gentes de color. Actualmente acuden a las casas-templos, no sólo los norteamericanos de ascendencia africana que encuentran en esta religión parte de sus raíces, sino numerosos adeptos de la sociedad blanca que descubren una nueva manera de satisfacer sus necesidades religiosas. Así es como los pueblos africanos, logran por la fuerza de su cultura y la emoción, imponerse a sus opresores. Esta y no otra fue la vía por la que inició la conquista espiritual del mundo.

Existen elementos históricos que ayudan a explicar la popularidad alcanzada por la santería en Cuba y en otros países. En primer lugar los yoruba fueron traídos en la segunda y tercera décadas del siglo XIX, utilizados en su mayoría en las tareas domésticas, principalmente en las zonas urbanas donde tuvieron gran participación en las actividades propias de los esclavos ciudadanos. A través de ellos hubo un acercamiento de los sectores medios urbanos y los yoruba porque vivían en las mismas casas los africanos, los blancos y los criollos. Una de las consecuencias de esta situación, fue el conocimiento íntimo, por parte de los esclavos, de las creencias religiosas de sus dominadores.

Es fundamental el carácter plural de la fe en muchas deidades yorubas que facilitó el sincretismo, la conciliación o fusión con el catolicismo oficial, pues aunque es monoteísta, tiene un gran número de intermediarios entre Dios y los hombres. La santería profesa devoción a muchas manifestaciones de la Virgen y los santos siguiendo el proceso de síntesis religiosa de las dos creencias, la católica y la yoruba. La sincretización del *orisha* o deidad yoruba con el santo católico, que parte de la similitud entre ellos, le confiere a los mitos, las leyendas y a la representación misma de estas deidades y santos, inclusive a su vestimenta, un carácter de solemnidad que los mismos españoles respetaron. La práctica individual complementaria a la colectiva, que excepcionalmente se conservó, también contribuyó a popularizar la santería. Cada creyente puede tener sus santos y venerarlos en su casa, sin tener que acudir a un templo.

NOTAS: SOBRE SANTERÍA

LA LETRA DEL AÑO

La asociación cultural yoruba de Cuba no es una institución lucrativa ni gubernamental, sino independiente y filantrópica cuyo lema es: hermanar a los hombres, acto supremo de cultura. Se ha constituido, principalmente, con la finalidad de profundizar en la fe de los adeptos de la religión yoruba en cualquier parte del mundo y de recuperar nuestros lazos históricos comunes con Ilé. Ifé, la ciudad sagrada, donde se revelaron sus convicciones religiosas a nuestros más antiguos antepasados confesionales. El estudio de la cultura yoruba y su difusión internacional es también otro de nuestros objetivos. Por eso, la asociación está abierta no sólo a nuestros hermanos de fe, sino a todo aquél que se interese en esos estudios y conocimientos y en su divulgación a todos los niveles. Pensamos que una buena oportunidad, para esos encuentros fraternales, es la ceremonia de “LA LETRA DEL AÑO”.

La Letra del Año u Odu del Año en Cuba, es la respuesta que recibe el creyente de nuestra religión yoruba, luego de haberse formulado a Ifá las preguntas relacionadas con los acontecimientos que se producirán durante el próximo ciclo anual y que, de un modo u otro, afectarán a la sociedad, en general, y al individuo, en particular. La Letra del Año, por lo tanto, funciona como una guía para orientarse en la vida durante el periodo correspondiente.

Si bien la costumbre ha sido que todo sacerdote cubano de la religión yoruba saque o interprete la letra, el mismo día 1. de enero; no es menos cierto que esta tradición ha tenido un carácter demasiado disperso: babalaos, Babalochas, Iyalochas, cada uno por su parte han acometido ese papel de intérpretes de la voluntad de Olofi. Además, por esas mismas razones caóticas, se ha consultado no sólo el oráculo de Ifá (que es el adecuado), sino al de los caracoles e incluso al del coco. Por supuesto, el resultado ha sido de una considerable desigualdad en las lecturas y de confusiones no menos lamentables.

La Asociación Cultural Yoruba de Cuba, se ha trazado entre otras, la misión de contribuir mediante los procedimientos más fraternales a eliminar tales desigualdades y confusiones con la firme esperanza de que demos un paso hacia la unificación efectiva de nuestra querida comunidad confesional. El hecho mismo de que hoy exista la Asociación permite que aquellos de sus miembros que sean creyentes, y ayer estuvieron en completo aislamiento mutuo; hoy compartan por igual las orientaciones de una Letra común que, por haberse obtenido en el seno de nuestra comunidad y por sí misma, su interpretación vale tanto como la fe de los muchos hombres que participaron directamente en su gestación. No es nuevo apuntar que Ifá es el oráculo al que la tradición yoruba encomienda las interrogantes más cruciales. Nos estamos esforzando con paciente tenacidad, en rescatar para Ifá aquellos amados hermanos de fe que, ingenuamente y por desconocimiento, han recurrido a otros oráculos menores en busca de la Letra del Año.

La Asociación tampoco pierde de vista a sus hermanos de fe que se encuentran en la diáspora. Como subse de Ilé-Ifé, en América, la Asociación Yoruba de Cuba aprecia altamente la gran dicha de que, a partir del 1ro. de enero de 1993, comencemos a compartir en La Habana, regularmente, con los hermanos dispersos por los distintos países, nuestra importante ceremonia de la Letra del Año. Ciertamente, la comunidad de adeptos de la religión yoruba es una sola.

Espiritismo

El espiritismo es una de las religiones que más frecuentemente han arraigado en Cuba. Se manifiesta a través de distintas sectas que se conocen con los nombres de espiritismo de mesa o científico, espiritismo de caridad, espiritismo de cordón y el llamado espiritismo cruzado, denominaciones estas dos últimas de cualidades muy peculiares en nuestro medio. Los espiritistas en general, y en particular los que a sí mismos se denominan científicos, consideran que el espiritismo es una expresión científica y no una manifestación religiosa. En realidad se sitúan ante espíritus, seres o muertos como fuerzas sobrenaturales. Estas resultan con poderes o dominios suficientes para explicar y determinar las relaciones entre los creyentes y el mundo exterior, lo cual conlleva un tratamiento especial de tales fuerzas sobrenaturales ante las cuales se adoptan determinadas actividades y requieren ciertos actos específicos, como invocaciones y ofrendas. (1)

La secta conocida como espiritismo de mesa o científico sigue, en lo fundamental, las creencias difundidas por Allan Kardec. (2) Sus adeptos no se consideran ritualistas, ya que su práctica consiste en un grupo de creyentes que se sientan alrededor de una mesa, y después de hacer determinadas invocaciones caen en trance.

El espiritismo de caridad es similar al anterior en cuanto a las creencias que han adoptado, pero en su práctica se realiza un ritual llamado despojo o santiguación, mediante el cual se pretende conceder la caridad o beneficio al que lo solicita, generalmente por padecer alguna enfermedad.

El espiritismo cruzado (crusao, es la expresión popular) presenta elementos e influencias de las religiones afroides. Esta mezcla o cruce puede presentarse en variadas formas. La predominante es la que aparece amalgamada con elementos de la religión africana de ascendencia bantú (congos).

El espiritismo de cordón se caracteriza fundamentalmente por su riqueza en cantos y movimientos danzantes, que realiza un cordón de médiums, y su sincretismo con el catolicismo.

El catolicismo fue, durante la época colonial, la religión oficial del Estado, permeando toda la población, desde el barracón del esclavo (3) hasta la Universidad de la Habana (4). Sin embargo la enseñanza de la religión se impartía de forma deficiente debido a que el clero español en la Isla carecía de una preparación teológica adecuada. Se puede decir, sin incurrir en error, que el clero se preocupó esencialmente por las formas externas como la administración de los sacramentos y el cobro de los diezmos, y dejaba de lado la enseñanza de las normas morales que debía regir la vida de los diferentes grupos de la sociedad. Sin tener que disputar el terreno a otras religiones ni a otras denominaciones cristianas, servía a aquellos que lo solicitaban y estaban dispuestos a pagarlo. Esto, unido a intereses de carácter personal, relajaba la moral de la Iglesia y disminuía su ascendencia (5).

En 1828 un observador interesado, el Rey, Abiel Abbot, párroco de la Iglesia Congregacional de Beverly, Massachussets, escribía: “El domingo no me parece –en un país católico- domingo. Veo que muchas de las tiendas están abiertas, ofreciendo a la venta toda clase de artículos. Las acémilas, en recuas de diez a treinta, llenan las calles. En el camino a la iglesia, aún al amacener, las ruidosas mesas de juego se le meten a uno por los ojos, con ávidos jugadores que tienen una moneda sobre la plata apilada. Varios hombres conducen gallos a la valla, mientras sólo unos pocos van a misa. Muchos prefieren ir al campo para contemplar sus hermosos paisajes y disfrutar de su generosa hospitalidad, como un respiro a las preocupaciones cotidianas. Y algunos, tengo la esperanza, de que busquen en el retiro, en la plegaria y en la palabra de Dios la enseñanza religiosa y el consuelo que tan parcamente se imparte en el Templo, si es que acaso se imparte. Los comerciantes en los Estados Unidos cierran sus puertas, y creo que lo hacen en todas partes del mundo, estimándose apropiado que la mañana se dedique a la devoción y el resto del día, a la

diversión. Pero el número de los que cumplen esta primera parte es reducido, ya que son muchos los que se dedican enteramente al día a las diversiones, y no pocos, al juego y a otros vicios, aún más que en los demás días de la semana. (6)

La población, en su gran mayoría, practicaba un catolicismo que se alejaba visiblemente de los dogmas de la Iglesia Católica y, aunque no reconocidos por ella, en algunos casos eran tolerados y en otros alentados. El creyente desconocía en la práctica la teología católica. De esta manera se fueron agrupando formas de creencias y ritos que llamamos de catolicismo popular. Muchas no eran otras que las traídas por el peninsular en sus maneras de practicar la religión, alejadas ya del dogma oficial. (7)

La presencia del negro fue otro factor que intervino considerablemente en este proceso. El esclavo, desarraigado violentamente del ámbito propio de su cultura, sufrió cambios en sus ideas religiosas. Estos determinaron una tendencia sincrética entre los cultos africanos y la religión que se le imponía por sus amos.

Los cultos conservados por los Cabildos africanos, a los que se fueron mezclando aspectos del catolicismo, se extendieron a la población en general cuando, al cese de la esclavitud, desapareció ese tipo de organización cerrada de los grupos tribales. El sincretismo en Cuba se caracterizó por admitir múltiples variantes; este sincretismo favoreció la penetración de elementos afroides en las concepciones religiosas de la gran mayoría de la sociedad, con distinción de clases.

El catolicismo apenas logró ser el hábil disfraz con que las clases altas matizaban su vida social y las capas humildes encubrían sus verdaderas creencias religiosas. Esto hizo decir a Fernando Ortiz: “Pero indudablemente el escepticismo cubano era, y es característico, en la colonia como en la república. Ello no obsta a que aquí se viva en magma de creencias sobrenaturalistas abigarradas atraídas por los aluviones étnicos de más diversas oriundeces, amparadas por una deficiencia de cultura, por la libertad religiosa del pueblo cubano y por la democrática separación constitucional de la Iglesia y el Estado, que por fortuna se mantiene contra los reiterados embates de los tradicionales endemoniadores y monopolistas del pensamiento. Cuando el cubano afirma que tiene una religión cualquiera que esta sea, suele siempre añadir: a mi manera”. (8)

A mediados del siglo pasado se sitúa la aparición del espiritismo en Cuba. (9) Es lógico aceptar que en esta fecha existieran ya grupos espiritistas, pues desde 1846 se dieron a conocer, en los Estados Unidos, las hermanas Fox, reconocidas como las primeras médiums, y ya en 1852 estas creencias comenzaban a invadir Europa (10), especialmente las grandes capitales, como París, donde Allan Kardec escribió libros estructuradores o sistematizadores del espiritismo.

El espiritismo llegó a Cuba vía Estados Unidos. Los libros de Allan Kardec se difundieron rápidamente a pesar de las prohibiciones existentes.

Pero lo fundamental es que había grupos de personas dispuestas a seguir doctrinas religiosas que se tenían por liberalistas (11) debido a las condiciones políticas imperantes.

Durante la época colonial no había separación entre Iglesia y Estado. La Iglesia Católica ayudaba a mantener el gobierno imperante. Cuando surgió la guerra 1868-78, la Iglesia Católica aumentó su colaboración con el Estado español. (12)

La respuesta a esta actitud de la Iglesia Católica, por parte del cubano creyente, fue el nacimiento de una reacción contra los colonialistas a través de una religión que se consideraba moderna y experimental, y por lo tanto científica, además de comprobable y eficazmente directa. Se dice que el espiritismo es comprobable pues los creyentes creen que no son fanáticos, que sus prácticas son experimentales y por lo tanto se pueden

“comprobar” todas sus manifestaciones; por ejemplo, un creyente concurre a una sesión y un médium en trance le comunica que su papá usa espejuelos, tiene canas y recibirá un visita vestida de uniforme, esta persona “puede comprobar” que lo que dijo el “espíritu” a través del médium es cierto. Esto constituye una de las atracciones del espiritismo principalmente para las personas de escaso análisis.

La persona que tenga algún problema y trate de resolverlo por la vía del espiritismo tiene la facilidad de entrar ficticiamente en relación directa con un “espíritu”, que le ofrecerá de inmediato una supuesta solución a su dificultad. Por esto se dice que es eficaz. Esto no sucede en otras religiones. Un católico no tiene nada que comprobar; si tiene algún problema invoca al santo de su devoción, pero éste no le da ninguna solución inmediata.

También el espiritismo atacaba los principios dogmáticos de la misma Iglesia que bendecía a los soldados de Valmaseda. (13)

Debemos aclarar que esto fue sólo un cauce que tomó el espiritismo en sus inicios y no lo planteamos aquí como factor determinante para los movimientos de liberación de Cuba. Los centros -nombre con que se conoce el lugar destinado a la práctica del espiritismo- no eran en general lugares de actividades subversivas, sino que ejercitar el culto espiritista era considerado como ir en contra de los rígidos moldes de la Iglesia Católica e, indirectamente, contra el régimen colonial y ello bastaba para ser conceptuado como personas de ideas avanzadas, progresistas o liberales, además de proporcionar una satisfacción personal que se tenía por intelectual. Tampoco quiere esto decir que los espiritistas repudian todo lo que constituía el culto católico. El paso de elementos del catolicismo a las regiones populares de Cuba es una constante en nuestra cultura.

Durante la Guerra de los Diez Años (1868-1878) los emigrados políticos en New York solían tener sesiones –reunión de creyentes espiritistas con el fin de tener comunicaciones con los espíritus de las personas difundidas- con el ánimo de preguntar a personas, que, de alguna manera, habían luchado por la libertad de Cuba, su opinión referente al curso de la guerra. Creían poder comunicarse con el espíritu de Gaspar Betancourt Cisneros cuando a través de la médium Srta. M., éste decía: “¡Dignos y desgraciados cubanos, el triunfo brillará para vosotros, tanto más dulce cuanto más llorado... Pero también debe decir que no deben los cubanos, ni por un momento, contar con los americanos para que les ayuden, rasa (sic) degrada hasta cierto punto y que sólo ve su bien y no el bien de su país que lo necesita. Ellos se gozan en lo que pasa en Cuba, pues dicen que Cuba por su posición geográfica pertenece a los Estados Unidos, pero jegoístas” no quieren ayudar a Cuba con un gota de sangre ni con un poco de greebachs (greenbacks). Todo lo dejan al tiempo y que Cuba se arruine y que las familias jiman (sic) desamparadas, y la sangre de los patriotas corra a torrentes, ¿qué importancia tiene eso, si ellos al fin, sin trabajo obtendrán lo que tanto desean?. Ellos no harán jamás nada por ustedes pues dicen que no los conocen por no tener puerto de mar, y ¿dónde está ese puerto de unión entre los hombres que se llama Caridad?. Para ellos es desconocido, para ellos no existe esa dulce y grata satisfacción de hacer bien a los desgraciados; y como entre ellos casi no existe tampoco los lazos de familia, no piensan que en ese rincón del globo que se le llama Cuba se han derramado tantas lágrimas por la libertad...”(14)

En este mismo período histórico el clero habanero estimó necesario levantar su voz para combatir las creencias espiritistas que comenzaron a tomar auge de una manera organizada. Con ese fin dictó una “Institución Pastoral” (15) en contra de la práctica espiritista y proclamó que éstas “se presentan como simple entretenimiento, como juegos de física descriptiva y son verdaderas prácticas supersticiosas del paganismo. Según las relaciones que hemos oído y visto en los periódicos y otras publicaciones, se interroga a los ángeles que permanecieron fieles a Dios, y a los santos que por su victoria han venido a ser

semejantes a los ángeles, se evocan las almas del purgatorio; se interpela hasta a los demonios”. Y por esto van encaminadas en contra de los principios dogmáticos de la Iglesia Católica; es de notar que la reconoce un poder sobrenatural y que ese poder tiene su creer en “el infierno, Satanás y sus ángeles”. La Iglesia Católica se alarma por el incipiente auge de una creencia, que, además de ser exportada por países en que predomina el liberalismo, comienza a tener arraigo en la población cubana. En esta pastoral se dice que las prácticas espiritistas “sobre ser peligrosas en extremo, están justísimamente prohibidas por nuestra madre Iglesia en bien de la religión y de la sociedad... los experimentos (sic) espiritísticos, por lo tanto, son en esta parte una profanación de la obra divina y un insulto grosero al buen cristianismo”.

En Cuba, en esta época, siguió dominando la escolástica de manera oficial en todos los ambientes. Tres grandes pensadores cubanos habían destruido los cimientos de la filosofía escolástica, pero ésta era mantenida por los reaccionarios pro-españoles. (16) El clero no superó su atraso cultural y continuó la persecución a los ideales separatistas. (17) Muchos creyentes cubanos buscaron una solución religiosa a las condiciones materiales en que vivían.

Después de la Paz de Zanja (1878) se demostró una vez más la incapacidad de la metrópoli para dar a Cuba un régimen acorde a su desarrollo económico. Comenzaron entonces los preparativos de la Guerra del 95, que a la postre dio la independencia política a nuestra Patria, época de efervescencia en que hay una gran actividad de partidos políticos y alzamientos.

El movimiento obrero tomó un gran auge y los cubanos se unieron bajo la dirección de José Martí, en el sólo ideal de libertar a Cuba del régimen colonial.

Paralelamente a este proceso político el espiritismo tomó cuerpo como doctrina religiosa organizada, proliferaron los centros (18) y vieron la luz publicaciones de carácter espiritista.

No demoró mucho tiempo sin que surgieran personas y organismos científicos de la época que se ocupaban de los problemas que el espiritismo comenzaba a plantear. En 1880 la “Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba” (19) por medio de su presidente, Enrique José Varona (20) manifestó que “los estragos cada día más patentes del espiritismo entre nosotros exigían que la Sociedad fijara en ellos su ilustrada atención, por ser un caso de lo que pudiéramos llamar patología social, y estar por lo tanto dentro de los límites que la Sociedad ha puesto a sus investigaciones”. El mismo Varona leyó un trabajo de Guillermo Wundt (21) que “podía considerarse como la primera y última palabra de la ciencias en el debate del espiritismo”. (22)

Al mes siguiente (1ro. de agosto de 1880), el Dr. Arango (23) “para corresponder a la invitación de la Presidencia dirigió a los Sres. Socios a fin de que se ocupara del espiritismo, leyó un extenso (sic) trabajo considerando esa creencia bajo el punto de vista físico-patológico”. (24) El Dr. Arango dijo que “tan sólo por la tendencia inconsciente (sic) a lo sobrenatural que cuidadosamente ha sabido sostener la superstición religiosa, puede concebir que científicos de méritos hayan sido víctimas de la superchería espiritual la cual se explica sin embargo por el instintivo de lo maravilloso y por la ignorancia de la leyes biológicas”. El Dr. Arango terminó su disertación diciendo que “no existe más que un medio seguro para destruir el espiritismo, el de liberalizar, democratizar la ciencia difundiendo los conocimientos científicos: el día que se conozca a fondo la ciencia, no se creará en milagro, ni en fantasmas, ni en espíritus imaginarios”. (25)

En 1882 se publicó un trabajo firmado con las iniciales J.M.M. en contra de lo que decía el Dr. Arango. (26) Dicho trabajo está fechado en 15 de agosto de 1880 y el prólogo

explica que “cuando el discurso que refutamos en este opúsculo vio la luz en el periódico ‘El Triunfo’, no era realmente posible para los espiritistas hacer públicas manifestaciones de sus ideas, ni aún siquiera oponiéndolas a funestísimas afirmaciones del audaz y disolvente materialismo. Forzoso era callar, preciso tener paciencia...”

Más adelante J.M.M. dice que “el espiritista tiene la ventaja sobre los otros que no lo son de haber leído las diferentes obra en que se basa la filosofía y cómo la necesidad lo obliga a estudiar lo que lee porque viene a destruir creencias y opiniones anteriores...” (27)

Con esto queremos señalar el auge que había tomado el espiritismo en esa época en Cuba. De todas maneras estas polémicas ocurrían en la misma época en que, debido a este mismo auge en muchos otros países, Engels escribía: “El desprecio empírico por la dialéctica acarrea el castigo de arrastrar a algunos de los más fríos empíricos a la más necia de todas las supersticiones, al moderno espiritismo... En realidad, el simple empirismo es incapaz de hacer frente a los espiritistas y refutarlos. En primer lugar, porque los fenómenos superiores no aparecen sino cuando el investigador en cuestión se halla tan obnubilado, que sólo ve lo que debe ver o quiere ver, como el propio Crookes (28) lo describe, con un candor tan inimitable, y en segundo lugar, porque a los espiritistas les tiene sin cuidado el que cuentos de supuestos médiums sean desenmascarados como vulgares estafadores. Mientras no se haya descartado, uno por uno todos los supuestos portentos, siempre les quedará terreno bastante donde pisar”. (29)

En 1879 se publicó en La Habana una colección de poesías bajo el título de “Arpas Amigas”. Entre ellas se encuentran algunas composiciones de Francisco Sellén como “Preexistencia” y “Ultratumba” de marcado carácter espiritista. (30)

En junio de 1882 en Santiago de Cuba “sale el primer número de la Revista de Estudios Psicológicos”, dirigida por D. Francisco Serret y Capello, imprenta de Ravelo y Hno.”. Pero en enero de 1883, el “fiscal de imprenta ha denunciado el Semanario ‘Revista de Estudios Psicológicos’ por un artículo titulado ‘El Catolicismo en el Siglo XX’. No tenemos noticias sobre el contenido y la duración de este seminario, pero ya en junio de 1883, Francisco Serret y Capello comienza a publicar un “periódico literario mercantil y de anuncios” llamado “El Derecho”. En 1886 publicó en Barcelona un “Proyecto de Inmigración Blanca para la Isla de Cuba”. Más tarde, en 1891, Serret y Capello aparece como Presidente de una Junta Protectora de Niños y como Vocal de la Junta Provincial de Beneficencia. (31)

En 1883 “sale el primer número del semanario “Redención”, dedicado a la difusión de la doctrina espiritista”, en Santiago de Cuba, pero al mes siguiente es suspendido por las autoridades, suspensión que queda sin efecto pocos meses después. (32)

En 1885 se publicaron los números 6 y 7 de la revista “La luz del Evangelio” en La Habana: “Revista espiritista y de estudios psicológicos órgano oficial del centro del mismo nombre”. Allí se publicaron artículos de William Crookes y comunicaciones de espíritus. (33)

El 12 de abril de 1885 se celebró una procesión de Santiago de Cuba en desagravio por la profanación que realizaron cuatro jóvenes en una iglesia en Santiago de Cuba. “Después de diferentes rezos, subió al púlpito el Arzobispo, Sr. Martín de Herrera, y pronunció un sermón alusivo al acto, no sin dirigir ataques a los masones y espiritista, según su costumbre lo que le valió una réplica razonada y atinada que le enderezó, por la prensa periódica, el Lic. Francisco Agramonte y Agüero, respetable y correcto caballero camagüeyano, que profesaba la doctrina de Allan Kardec, y que era un prestigioso patriota cubano”. (34)

También en Camagüey, el 15 de enero de 1887, circulaba el segundo número de la revista quincenal “La Investigación”, defensora de la doctrina espiritista. En este número aparece la poesía “Preexistencia” de Francisco Sellén que ya había sido publicada el “Arpas Amigas” en 1879. (35)

En 1887 se publicó en La Habana el “Reglamento de la Sociedad de Estudio Psicológicos ‘La Reencarnación’ y ‘Misterios del Alma’ por Virgilio, que se refiere a “comunicaciones de ultratumba a un creyente de la doctrina espiritista”. (36)

En el semanario villaclareño “El Crepúsculo” se decía en 1880 que “el cura D. Perfecto Lago, Párroco de la Pastora (Santa Clara), es más bruto que una loma, según dicen sus feligreses. El cura decía en uno de sus sermones, hace poco tiempo, que los espiritistas eran unos canallas. y, sin embargo, la paloma del Espíritu Santo no le cayó en la cabeza al que tales frases vertía en el sagrado púlpito”. (37)

En julio de 1888, en Santiago de Cuba, “se publica el ‘Catecismo de Moral y Religión’, con arreglo a la filosofía espiritista, para uso de los niños, anotado y traducido del francés por Cosme Mariño. Imprenta de J. E. Ravelo”. (38)

En 1889 se publicó en Camagüey la revista “Paz del Alma” primero mensualmente y más tarde quincenalmente. Tenía como fin principal la propagación de la doctrina espiritista. (39) En este mismo año se publicó en La Habana, “El Espiritismo en su más simple expresión” de Allan Kardec que contenía una “exposición sumaria de las enseñanzas de los espíritus y sus manifestaciones”. (40)

También conocemos la revista “El Salvador” del “Centro de Estudios Psicológicos de Sagua la Grande, Las Villas del 23 de abril de 1892. Se dedica este número a conmemorar el vigésimo tercer aniversario de la desencarnación de Allan Kardec”. (41)

Mientras en las ciudades se manifestaban estas creencias entre gentes de alguna ilustración, inducidas por la lectura de libros publicados en el extranjero, muchos quizás en sus idiomas originales y que, de esta manera, daban origen al llamado espiritismo científico o de mesa, en los campos iban desapareciendo otras modalidades producidas por personas de más bajo nivel cultural, más apegadas al uso de elementos materiales como agua, incienso, ramas de arbustos, imágenes y cruces, que practicaban ritos con la utilización de cantos y movimientos colectivos, algunas veces de indudable influencia afroide.

Estos cultos se desenvolvían alrededor de personajes que ahora nos llegan envueltos en caracteres legendarios como Papá Hilarión (42), Don Juan y Pedro Pimienta. Sus continuadores desarrollaron, con el transcurso del tiempo, las formas que ahora conocemos como espiritismo de cordón, de caridad y “cruzado”.

CAPÍTULO 15

PALO MONTE

Palo Monte

Una ojeada al comportamiento entre amos y esclavos en la parte oriental de la isla de Cuba nos señala que la masa esclava era predominantemente bantú; de esto nos dan cuenta las actas capitulares, las ventas y bandos de persecución y los edictos contra cimarrones, apalencados y también de los cabildos de nación en los que negros esclavos y libertos se congregaban por filiación tribal para celebrar sus fiestas y ritos, y donde la comunidad mantenía los lazos culturales aún en la esclavitud. En ellos se ratificó la presencia bantú, carabalí, ngangá, isuama y viví, sobre todo en la ciudad de Santiago de Cuba.

En el siglo XIX se marcaron características diferentes entre oriente y occidente, tanto en lo mágico-religioso como en lo económico. Cuba se caracterizó por una economía de plantación basada en el trabajo esclavo, dedicado al cultivo del azúcar y del café al perder Haití sus mercados como consecuencia de la revolución que emancipó a los esclavos en esa isla. La economía de plantación basada en la esclavitud estimuló la trata que trajo como consecuencia el desmembramiento del imperio yoruba en África, pues los convirtió en pieza clave del comercio de hombres. Sin embargo en el oriente de la isla de Cuba los amos prefirieron a los bantúes ya que para ellos el esclavo yoruba tenía fama de orgulloso, inadaptado, y líder; esta preferencia del bantú dio pie al desarrollo de la regla de palo, junto con otros sistemas mágico-religiosos, como el espiritismo de cordón y el bembé. La supremacía de la regla de palo sobre otras creencias afrocubanas se dio hasta principios de la segunda mitad del siglo XIX, posteriormente comenzaron a surgir variantes religiosas populares en el oriente de la Isla. (Meneses,1993: 103-104)

A mediados del siglo XIX, se desarrolló en Cuba un culto sincrético llamado “Palo”, “Palo Monte”, o “Palo Mayombe”, que se originó en el área de África central que actualmente ocupan Zaire, Angola y el Congo. La práctica del Palo se le atribuye a los congos una de las etnias más numerosas de las que poblaron Cuba. Después de la influencia yoruba, la más representativa, la etnia conga es la que tiene más importancia en cuanto a su aportación de rasgos culturales de retención africana que se integran a la cultura cubana; además de la religión, su influencia está en la comida, la música, el idioma y el baile.

En la actualidad el palo monte se practica en casi toda la isla de Cuba, aunque no es posible identificar con exactitud a sus seguidores, pues no usan atributos externos que los distingan a simple vista.

El origen del culto del palo, conocido también como congo o palo monte, se remonta a la llegada de los esclavos procedentes de los actuales territorios de la República de Angola y de la cuenca del río Congo. En África practicaban una religión basada en la adoración de las fuerzas sobrenaturales y divinas de los diferentes palos del monte; creían que los palos poseían poderes mágicos y sagrados y, en un recipiente llamado *nganga* o prenda en donde moran los espíritus de los muertos que serán invocados para realizar tanto acciones benéficas como maléficas.

La Regla de Palo Monte es un sistema de creencias que surge en Cuba como resultado de la transculturación y el sincretismo que sufren algunas etnias de origen bantú al integrarse al régimen colonial español, como fueron: a) del credo bantú, el culto a los muertos y a la *nganga*; b) la religión yoruba-lucumí, con la veneración al panteón de

divinidades c) al judeocristianismo con su liturgia e iconografía. Estos elementos fueron los que crearon un nuevo culto llamado Palo Monte. (Fuentes, 1996: 33)

El árbol (en Cuba también llamado “palo”) y el monte, dan nombre a esta regla religiosa que con el tiempo se ha multiplicado en cuatro vertientes. Una de ellas netamente cubana, de ahí que sus practicantes sean denominados “paleros”. Parten de la creencia en los poderes naturales y sobrenaturales de ciertos elementos de su entorno vital, provenientes del mundo mineral, vegetal o animal. Confían a ciegas, los problemas tienen su antídoto o preventivo, en alguna hierba y, por eso, establecen un minucioso estudio de árboles y plantas para su mayor aprovechamiento. Ese segundo proceso sincrético se produjo por similitud entre los sistemas africanos originales de una y otra religión. En el culto de Palo se adora a las fuerzas de la naturaleza como la fuerza del mar, el rayo, el poder de los metales etcétera. Cuando llegó a Cuba el culto se enfrentó a dos religiones: la yoruba y el catolicismo, —que de alguna manera ya estaban sincretizadas en la santería— por lo tanto, la religión de Palo se asimila a algunos elementos de la santería —por ejemplo, a la fuerza del mar se le ve como una deidad con las características de Yemayá, quien es Baluandé y es la dueña del mar en la santería, aunque en el palo se le llama Siete Sales. Obatalá es Tiemlatierra, Oshún es Chola Nguengue, Ogún es Sarabanda, Elegguá es Garabato; Oshosi es Mucheti, Babalú Ayé es Tata Panzua, Shangó es Sieterrayos o Ensasi Munalongo Dinamontuto, (Ariyo, 1968, 16) lo mismo sucede con las otras deidades—. Es a tal punto sincrético el culto “palo” que, se pueden considerar a sus deidades, a los santos católicos y a los orishas de la santería como correspondientes.

El predominio de la regla de Palo en la parte oriental de Cuba fue que el sacerdote de Nsambi porta encima los atributos de su religión, y cualquier lugar le es propicio para sus prácticas religiosas. Esto facilitó la rápida difusión, contactos, intercambios y finalmente síntesis de diferentes modalidades de la regla, hasta llegar a sus fundamentos; el culto a Nsambi, que creó al mundo y al hombre, pero luego se alejó de él, cansado de su incesante deseo de saber, y vive retirado, por encima de todo olvidado de su creación. Nsambi es la creación misma; lo creado y lo que está por crear, el antes, el ahora y el después de todas las cosas; lo que se nombra y o innombrable: Nsambi está en todo, puesto que cada cosa es parte del todo y cada cosa es una manifestación de Nsambi. Y por encima de ese todo no existe nada y por debajo tampoco, puesto que todas las cosas son la manifestación misma de la creación. ¡Nsambi arriba! ¡Nsambi abajo! ¡Nsambi a los cuatro vientos! Como se reza al inicio de cualquier trabajo en palo.

El todo es en sí mismo y para sí mismo, en toda su magnitud, hecho y sapiencia, en relación con las demás cosas y de cada una de esas cosas para sí mismas, por cuanto es la voluntad de Nsambi, única potencia regente universal, único dios del tata-nganga, en quien la voluntad de ese dios se manifiesta por encima de toda lógica u ordenamiento, puesto que es la manifestación de la conciencia universal”. (Meneses, 1993: 105)

Nsambi no posee representación iconográfica ni física, a él no se le adora ni existe un rito especial para él ya que en está presente en cualquier rito. *“La única manera de establecer contacto con Nsambi es a través de su culto, pues la identidad con su espíritu sólo será posible en la dimensión de creación que aquellos elegidos sean capaces de reordenar en este mundo incesante de vida...”* Finalmente el contaco con Nsambi se realiza a través de la naturaleza. El sacerdote será el que ejerza la acción de lo creado por Nsambi a través de la nganga, centro de fuerzas al que su dueño manda y obedece. El sacerdote adquiere la sabiduría del orden creado por Nsambi. El sacerdote es capaz de penetrar en sus secretos, ha pasado por pruebas, ha tenido revelaciones, posee la fuerza y el reconocimiento de su congregación y de su religión, conoce las firmas de las diferentes ngangas: *“que tiene una raíz, tronco y ramas, en las cuales puede seguir, a través del tiempo, los padres principales de la familia de ngangas a las que pertenece; los nombres y apellidos principales serán reconocidos por todos los iniciados en la regla...”*; este

conocimiento es con el permiso del padrino y dará inicio a la ceremonia que permitirá la creación de una nueva nganga. (Meneses, 1993: 105-106)

La nganga es un centro de fuerza una dimensión de lo creado, una concentración de elementos para reordenar el curso aparente de la vida. En un principio cuando el sacerdote de Nsambi comenzaba su incursión en la creación de esta fuerza, los elementos que conformaban su nganga se trasladaban con él en una especie de macuto o envuelto que transportaba consigo en el jolongo o bolsillo de mano. Esta “bolsa” era ocultada en el hueco de un árbol, en sus raíces, o entre dos piedras, llegado el caso. El esclavo o liberto, dejaba oculta su fuerza y poder. A medida que su influencia creció sobre otros iniciados o los hijos de la nganga se multiplicaron y las condiciones de vida cambiaron, este macuto tuvo un lugar fijo en la morada y se cambió el envuelto por una güira seca, o un recipiente de barro, o un caldero de hierro negro. (Meneses, 1993: 106)

Se debe señalar que las religiones populares se tramiten de una generación a otra a través de cantos paleros de “*puya, en los juego o plantes y en la práctica misma del ndoqui o trabajo*”. Cuando el sacerdote se inicia sólo tiene algunos principios elementales que le enseñó su padrino, llegará al conocimiento mediante su propia visión y la revelación de la esencia sobre las cosas, pues él mismo es su propio maestro. Dentro de la liturgia del culto de palo monte no hay ordenamiento, nada escrito, el sacerdote inicia su rito en cualquier circunstancia sólo con algunos pasos previos fundamentales.

En Cuba al palero se le denomina gangulero, este tendrá dos denominaciones dependiendo de si trabajan para hacer daño o para curar, ya que al primero se le llamara “nganga judía” y al segundo “nganga cristiana”. (Fuentes, 1996: 36)

En el juego palero diferentes sacerdotes e iniciados se reúnen alrededor de la nganga de uno de ellos, a la cual se le rinde tributo. Los paleros improvisan por medio de una “controversia cantada”, que irá acompañada de toques de percusión y el coro de participantes.

La controversia cantada está basada en diferentes tratados y conocimientos de su religión, sus conocimientos son expresados en imágenes metafóricas con las que los sacerdotes explican en un relato vicisitudes ocurridas anteriormente y donde vencieron dificultades, combatieron fuerzas que oprimían a otras personas. Es algo parecido a un patakín cantado, que interiormente posee el secreto de la fuerza vencedora. La controversia tiene algunas reglas como son: primero uno de los improvisadores expone un tema, el que contesta pide permiso y para el toque del tambor, responde el tema del interlocutor, y así interactúan consecutivamente. (Meneses, 1993: 106)

Cómo ya se señaló anteriormente todo esto se lleva a cabo alrededor de la nganga en medio del regocijo de los sacerdotes por la demostración del conocimiento y la competencia, el tambor no es ajeno a este ambiente festivo pues es un elemento primordial junto con el coro y los participantes del evento, esto propicia la presencia del muerto que, a su vez, es la guía del sacerdote que celebra la ceremonia.

El sacerdote que posee al muerto de la nganga es reconocido por sus características físicas y gustos que de inmediato son complacidos por el grupo. Este muerto es el que acompaña al sacerdote de Nsambi en su camino hacia la sabiduría, “el que monta a su caballo”, o posee al tata o sacerdote, en esta interrelación, de la que casi nunca es consciente el sacerdote, el muerto oficia ante los reunidos. En el juego palero se pueden presentar uno o más muertos, correspondientes a los tatas, sacerdotes o iniciados presentes en la regla de palo, con la característica de que casi todos esos muertos fueron practicantes de la regla en vida la, lo que muestra la cualidad ancestral de este culto.

La nganga es un centro de fuerzas mágico-religiosas en íntima correspondencia con la concepción del mundo de la vida y el ordenamiento de los fenómenos, todos “*en relación con el hombre y de todo lo que interactúa en su medio y, sus causas, tanto conocidas como desconocidas, vistas o no, percibidas o no, en el paso de este hombre por el plano de la tierra.*” (Meneses, 1993: 106) Para poder realizar ésta dimensión de lo humano el sacerdote establecerá un pacto de recíprocas relaciones con la prenda o nganga que, le permitirá el paso a la sabiduría.

La creación de una nganga puede durar un día, varios días o meses, según sean los elementos que porte, las cualidades de cada elemento y el requerimiento que soliciten los tratados de cada uno de los elementos.

En Cuba esta religión se practica en varias vertientes: “el mayomble”, la más ortodoxa y selectiva con sus adeptos, “la brillumba”, la más practicada y tipificada por sus prendas de gran tamaño y “la kimbiza” más tolerante y con una bebida especial de iniciación. La rama más criolla de esta práctica es ésta última, la “kimbiza del santo Cristo del buen viaje” creada por un cubano ordenado terciario de la orden de San Francisco de Asís en el siglo pasado. Y también “el malongo” o “shamalongo” cuyos seguidores están asociados en el culto con otras religiones de origen africano y con las prácticas espíritas de origen europeo.

Arónika Ariyó en su libro Los secretos de la Regla Conga Bantú o Palo Monte, los define así:

Mayomberos: También llamados “brujos malos”. Trabajan con la nganga o prenda para hacer mal. Su nganga no está bautizada y por eso se le llama prenda judía. Son minoritarios. Usan como bebida ritual la chamba.

Brillumberos o Briyumeros: son los más numerosos. Se dedican a realizar trabajos para bien o para mal. Su nganga o prenda es mixta. Utilizan igualmente la chamba como bebida ritual.

Kimbiseros: Son los más mixtificados, ya que se han sincretizado con la religión católica. Su fundador, Andrés Petit, mestizo de origen africano y francés, introdujo el crucifijo, el agua bendita de iglesia y otros elementos católicos que ya nada tienen que ver con negra. Los kimbiseros han tomado este nombre dentro de la Regla Congo o palera, debido al uso de una bebida ritual que les es propia: la kimbisa y que es diferente de la chamba. A esta rama de paleros también se le conoce como del “Cristo del Buen viaje”... (Ariyó, 1968:4)

En sus distintas modalidades se establece una estrecha relación entre el iniciado y el padrino o la madrina por lo que aquél se convierte en un familiar más. Inclusive la prenda del iniciado siempre contiene partes provenientes de la prenda mayor del padrino. En los rituales se utiliza la lengua bantú que fue transmitida de padres a hijos. Existen diversos elementos que utilizan los paleros: Mayimbe, Sunsundamba, Ñoka, los animales, bebida y la Nganga.

Mayimbe es la mensajera de la luz, “la que todo lo ve y todo lo sabe”, “la que todo lo limpia y sana”, “la que todo lo cura”. Es la centinela diurna de la nganga. Su representación es el “aura tiñosa”. Sunsundamba es la mensajera de la muerte, es la encargada de cuidar la nganga nocturna. Ella levanta a los muertos y los lleva a la nganga. La representan como la lechuza. Ñoka es uno de los elementos principales pues es el guardián protector que cuida la casa y la nganga del palero contra sus enemigos, puede recoger el mal, es el animal maléfico que usa Lukansi (el diablo). A Ñoka se le considera como la madre de la religión bantú, habita en los montes, y en todas las aguas como el mar, los ríos y las lagunas. Vive en una vasija de Balunde (la virgen de Regla). (Ariyó, 1968:4)

Otros elementos que usa el palero son los animales ponzoñosos, aves de rapiña, sapos y lagartijas. La bebida sagrada es la chamba que consiste en una combinación de raíces, palos, hierbas, aguardiente y ajíes picantes. La otra bebida es la kimbisa y el último elemento es la nganga que representa al muerto, espíritu, las cosas del más allá.

Los personajes esenciales dentro del culto Palo Montes son:

La tata-nganga dueño absoluto de la nganga, Padre o padrino que es la figura más alta del culto.

La guandi-nganga dueña de la prenda, es la madrina —aunque por su calidad de mujer no tiene acceso a la mayoría de los rituales— ella sólo bendice y cocina los alimentos de las ceremonias de palo.

Bakonfula o Bakofula es el mayordomo quien auxilia al padrino en las ceremonias.

Guardiero-Talankera, es el ñoka o maja.

Mukele Kuenda enfinda se ocupa de las limpiezas, se encarga de arrojar las “cargas”, “trabajos” al monte o a un río según las indicaciones del “patrón”.

Engueye o Nikisi Malongo, es un palero sin jerarquía que no tienen nganga.

Guatoko-Lucaye o Guatoko —Nganga o Mukele-Nganga— son los ahijados de prendas y son los candidatos a ser rayados.

El fundamento principal del culto Palo Monte es la Nganga, Nkiso o Prenda la tienen los tata-nganga, en ellas están guardadas las fuerzas sobrenaturales concentradas en los huesos de un muerto, en troncos, plantas, piedras y animales, así como en los metales y en las cadenas, cuclillos herraduras, etcétera. Todos estos elementos están coronando la nganga. La nganga palera en es un recipiente, una cazuela de barro que contiene restos humanos y animales —tales como ser mamíferos, aves, insectos etc.—, plantas, piedras y otras sustancias que componen el “fundamento del culto”. En las ngangas también existe una “piedra de rayo” o centella y en las ceremonias le ofrecen sangre. A la nganga vienen los muertos cuando se les llama para que salgan a “trabajar” pues según los paleros los difuntos habitan ahí.

La mayoría de los creyentes del mundo imploran ayuda a sus dioses. En Cuba los practicantes del Palo, de origen bantú africano, establecen un pacto con el espíritu de un muerto. Si éste no les concede sus peticiones le reclaman por el incumplimiento y pueden incluso castigarlo.

Los paleros pueden tener más de una nganga o prenda la heredan de su padre o de su tata (padrino) para que las atiendan después de su muerte, estas ngangas no trabajan. El palero para que pueda ser tata nganga tendrá que hacer su naganga o “prenda de fundamento”.

Después de ser iniciado en el culto de Palo Monte, el futuro gangulero pasa por un período de aprendizaje con el tata nganga —padrino o sacerdote palero— o con el bakofula —mayordomo o ayudante—. El recién iniciado se sumerge en un nuevo universo: el conocimiento de la naturaleza como los secretos del monte, las propiedades de las plantas, la utilidad de los animales. También tiene que aprender las diferentes técnicas adivinatorias como el *chamalongo* y la *mpaka mensu*, así como dominar la lengua de Palo Monte¹¹. Todo este conocimiento lo tendrá que utilizar para hacer sus “trabajos mágicos”. (Fuentes, 1996: 33)

¹¹ Mestizaje de varias lenguas bantú con el español.

Los estudios explican que el iniciado, después de cierto tiempo, debe proceder a la elaboración de su prenda o nganga, guía espiritual de todo palero. Para ello deberán recurrir a la ayuda de sus tatas nganga (padres de la prenda o padrinos) y de su mamá nguandi (madre de la prenda o madrina). El neófito sale a buscar todo lo necesario al monte, que puede ser un solar yermo en el centro de la ciudad por el “parterre” preciosamente ornamentado en un parque público, o donde crezca la hierba necesaria.

Cada hierba está regida por un horario adecuado para la recolección. En todos los casos, el creyente debe obtener la autorización del monte informarle sobre lo que va a buscar y pedirle la autorización para recogerlo. Estos “permisos” se obtienen mediante rezos y un pago en metálico simbólico. Además el iniciado irá al cementerio y se apoderará de un muerto al que debe, ante todo, saber llamarlo e invocarlo por su nombre, así se establece un pacto entre el muerto y el vivo, por el que el primero cumplirá las ordenes dadas por el tata.

En el cementerio están los restos o parte material del difunto. Al monte, a los árboles va el espíritu desencadenado. Cementerio y monte se complementan, ya que en uno y otros están los nfumbis o espíritus y los nkisi o huesos del muerto. También en ambos lados están los ndoki (espíritus batalladores) y las fuerzas que serán las invisibles ejecutoras de las obras buenas o malas que acometa el hechicero. (Ariyó, 1968: 10)

Sin un muerto “los elementos conjurados no tendrían ubicación, dirección comunicación, tanto con el sacerdote, como con las fuerzas establecidas en el receptáculo”. (Meneses, 1993: 108). El muerto es el puente de comunicación entre la nganga y el sacerdote y a la vez es el que guía las fuerzas hacia un fin determinado; sin muerto no hay nganga, no será posible la acción del ngangulero sobre el curso de las cosas; sin muerto será una potencia en ciernes. El muerto es la clave y sobre el tratado con este muerto se establecen los ligámenes de acción y reciprocidad entre el sacerdote y la nganga; pero tampoco será nganga hasta que el iniciado no realice su pacto con las fuerzas allí presentes, no será nganga hasta que en la dimensión que alcanza el rito no sea establecido el culto a Nsambi, la relación de identidad cosmogónica, la trinidad, el ororum, la dimensión en la que el principio y el fin de todas las cosas, te todas las manifestaciones de Nsambi, o sea Nsambi mismo, pueden unirse y rebelarse. (Meneses, 1993: 108)

En la nganga se depositan los más diversos elementos de la naturaleza, desde pólvora hasta un cráneo humano. En esta marmita abundan las hierbas y los pedazos de árboles (palos), cuyos poderes —en número de 27— responderán a las órdenes del practicante. No faltan los polvos de insectos, los restos de perros, gatos, murciélagos y aves, todo ello vigilado en la noche por la lechuza y durante el día por la mayimbe (aura tiñosa, ave endémica cubana que es la que más alto vuela en la isla).

El brujo se adueña del espíritu de un muerto al apoderarse de sus huesos (nkisisi). El alma (nfumbi) queda apegada a estos huesos y va por costumbre a buscar lo suyo todo el tiempo que estos subsistan —estén donde estén—. En el cráneo o kiyumba (cabeza está lo más precioso para el brujo, o sea, la sustancia espiritual del difunto materializada en su cerebro). Allí está su inteligencia y su poder de actuación. (Ariyó, 1968: 10-11)

Los huesos del cadáver son muy importantes ya que tienen la creencia que los muertos “sienten amor por sus restos y a ellos van”, y a través de sus restos mortales podrán disponer del muerto.

El palero debe pedir la autorización a un difunto, muchas veces seleccionado en vida por su agresividad y violencia, y que éste acepte ser enterrado en la prenda (si es de origen asiático mejor, pues se supone que está adornado con sabiduría). La consulta se efectúa en

los primeros nueve días, a partir del deceso, mediante preguntas y respuestas del muerto, por medio de montoncitos de pólvora dispuestos para arder.

Se dice que en toda prenda hay partículas de cerebro, de cráneo, un hueso del dedo de la mano y otro del pie, para que el muerto salga a caminar y actúe en cumplimiento de las órdenes del palero; resulta curioso pero los paleros se cuidan mucho que sus allegados fallecidos no vayan a parar a una prenda, para que puedan acogerse sin disturbios al descanso eterno. Un matrimonio amigo, cuyo hijo murió de forma violenta, contó uno a uno los huesos del joven a la hora de la exhumación, para así abandonar el campo santo seguros de que él no había sido uno de los “elegidos”.

Se dice que el muerto y sus elementos acompañantes en la prenda actuarán en beneficio del palero a cambio de un baño de sangre animal (aves o carnero). Se emplee o no, la prenda deberá recibir un baño anual de sangre animal lo que ellos llaman “darle de comer”.

La prenda permanece en un recinto cerrado, con suelo de tierra. El practicante la despertará en el momento de su empleo, por medio de cánticos susurrados. Entonces, procederá a invocar a Sambia, el dios supremo, y a otros practicantes famosos ya fallecidos, a quienes informará sobre lo que va a ordenar.

Después se identificará con el muerto, establecerá el trato y le hará alguna promesa a cambio una prenda. A partir de ese momento, la puerta del recinto permanecerá abierta para que los poderes salgan a trabajar. Si transcurrido el tiempo previsto, el muerto no ha cumplido las encomiendas, el palero puede incluso “castigarlo”, colocando boca abajo el recipiente de la prenda.

Según Fuentes Guerra, la nganga puede montarse (fundamentarse) de la siguiente manera:

El procedimiento lo hemos dividido en varias partes, con el propósito de demostrar los cinco componentes que, según nuestra opinión, caracterizan la acción mágica: *atracción, fuerza, movilidad, orientación y enmascaramiento*; estas cinco características están representadas en el contenido de la “prenda” de una manera simbólica. Para este análisis partimos también de los conceptos que aporta James G. Frazer sobre los dos grandes principios de la magia simpática: “*primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas*” (*magia homeopática o imitativa*), “*y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico*” (*magia contaminante*)”. (Fuentes, 1996: 36)

El proceso del montaje de la nganga según Fuentes Guerra es de la siguiente forma:

En el fondo de la cazuela se traza una cruz, con yeso o ceniza, cinco monedas de plata son colocadas en el centro y en los cuatro extremos de la cruz. A continuación el gangulero echa polvo de yeso, esperma de velas, un poco de ceniza, humo, y el cabo de tabaco que se usó como sahumerio.

También le añade un trozo de cañabrava hueca como sahumerio. Llena de agua de mar, arena y azogue. Este pequeño contenedor ya había sido taponado con cera por ambos extremos.

Posteriormente se introduce en el caldero un perrito negro o un gato del mismo color, los que con anterioridad fueron sacrificados y puestos a secar.

Junto a estos se colocan los restos del cadáver que precedentemente habían sido seleccionados y extraídos del cementerio, luego de celebrarse el ritual del pacto con el muerto. También se pone allí matari, la piedra del fundamento, junto con el nombre del

occiso y la firma del nuevo practicante. Sobre el nfumbi (muerto) se derrama tierra de un bibijagüero y la tierra de las cuatro esquinas del camposanto.

Acto seguido el tata nganga sitúa los trocitos de los palos con que se carga el nkiso: ceiba, laurel, siguaraya, cuaba, guara, yaya, rompesaragüey, tengue, cocuyo, zarsa jocuma, amansaguapo, guamá de costa, macagua, dagame, moruro, jagüey, pino de tierra; y las hierbas: sensitiva, canutillo, grama, barba de indio, escoba india; así como los bejucos: batalla jimagua, cocúmpeda, legaña de aura, madrina, etc. Sobre todas las plantas se echa un puñado de comejen y polvo de las siguientes especias y hierbas aromáticas: ajo, ají, cebolla, canela, pimienta, etc.

Finalmente se remata la obra con la adición de las cabezas de las siguientes aves: carpintero, querequeté, zunzún, arriero, gavilán, cernícalo y aura tiñosa, además suele meterse en la nganga: un jubo, un alacrán, un mancaperro, un ciempiés, una bibijagua, una avispa, un lagarto, un sapo, una araña peluda, etc. Y un chorro de agua bendita para que el nkiso sea cristiano. (Fuentes, 37-38)

Acto seguido la prenda se lleva al cementerio y se deja enterrada allí durante tres viernes, (según otros testigos la nganga se entierra en un bibijagüero). Luego es conducida al monte y se deposita debajo de jagüey o de una ceiba,¹² donde permanece otros tres

¹²A pesar de la diversidad de especies que muestra la flora caribeña, hay un árbol que ha marcado una pauta relevante en la cultura religiosa de las Antillas: nuestra imponente ceiba (*Ceiba pentandra* (L), Gaertn.). **OJO**

...Hay un mito del Árbol-Centro-del-Mundo,

Árbol del Saber, Árbol del Ascenso, Árbol Solar, según las viejas cosmogonías caribes. Árbol-de-la-Necesidad-Interna, Tellus Mater, que empieza verdaderamente a hablarme aquí...(Alejo Carpentier, *La Consagración de la Primavera*.)

Orgullo del Reino Vegetal, el portentoso amasijo verde impresiona por su altivez vascular y su despampanante dicotomía. Sus ramas sobresalen por encima del resto de la foresta y los desastres atmosféricos no logran doblegar su regia morfología. Su omnipresencia, ganada por derecho propio, no pasó inadvertida para las culturas amerindias, muy especialmente las civilizaciones mayas. Ellos le rindieron merecido culto, pues consideraban que en su interior moraban las almas de sus antepasados.

La diáspora africana trajo al continente americano una valiosa carga humana que contribuyó, de forma decisiva, a nutrir el acervo cultural del Nuevo Mundo. Un fuerte componente fitolátrico se entretreía en sus complejos religiosos y la venerada Araba del territorio Yoruba cobró vida ritual nuevamente, ante los sorprendidos ojos de los esclavos.

La mayoría de los sistemas religiosos practicados en el Caribe tienen a la ceiba como objeto de su culto. Cada porción de su increíble anatomía es sagrada: sus hojas, sus retoños, pequeñas ramas, flores, frutos y raíces son utilizados para curas de fe, y trabajos rituales. La tierra que la circunda, el agua que se acumula en las oquedades naturales, y hasta su sombra, son incluidos de diferentes maneras en ritos y parafernalias sagradas. El árbol es considerado en su conjunto una deidad dotada de atributos sacromágicos. En la Santería cubana se le llama con el nombre de Iroko, y en la cosmogonía se reconocen sus atributos de orisha indiscutible. El 8 de diciembre es el día que le corresponde al orisha-ceiba, según la tradición. En la mayor parte de las casas-templo de Cuba, se encuentra un ejemplar del árbol y este día se le hacen ofrendas de animales y comidas rituales, que luego le colocan al pie de sus raíces. Está muy extendido el criterio de que Iroko es un camino de Obatalá, que es la morada de Oddua u Oddudua, que se sincretiza en el Santoral Católico con la Purísima Concepción. Otra de sus denominaciones es el de Iggi Olorum, expresión que se asocia al Santísimo o Ser Supremo. En tierra Yoruba, Iroko se identifica con la Teca africana (*African Teak* u *Oak*), y su nombre científico es *Chlorophora excelsa*, Familia *Moraceae*. El entorno caribeño carece de esta especie botánica, la cual se identificó con la ceiba, debido a sus similitudes morfológicas con el imponente ejemplar africano.

En el Reino de Ifé existen 16 categorías primarias entre babalawos y sacerdotes de Ifá. La primera de ellas, según narra W. Bascom, el Araba, título honorífico que proviene del *Silk Cotton Tree* o Ceiba. Por su talla y grandeza ritual se le denomina “Araba Baba Igi” que se traduce como “padre de todos los árboles”. El que ostente este título, que es el más importante entre todos, debe gozar cualidades excepcionales de sabiduría y fortaleza espiritual a toda prueba.

Otros sistemas religiosos realizan complicadas ceremonias a los pies de este gigante arbóreo. El Vudú Haitiano rinde culto al Dios Loko como deidad responsable de la vegetación. Las ceremonias que se tributan a los árboles y especialmente a la ceiba, se interpretan como realizadas en su honor. En Jamaica, el Kumina, el Obeah y el Myal tienen en la ceiba un altar natural donde se veneran deidades, espíritus de muertos, y son

viernes. En el caso de la nganga cristiana o para hacer el bien se procede a bautizarla con agua bendita (recogida al amanecer de un sábado de gloria, ya sea de una iglesia o de un monte). En caso de que sea neutra o mixta es decir para el bien y para el mal se irá otros 21 días al cementerio. Después se realiza la ceremonia del “levantamiento de la prenda”, que consiste en llevarla a casa (sin darle la espalda al árbol) y alimentarla, es decir, hacerle las ofrendas en la habitación¹³, donde el palero oficiará durante toda su vida, o hasta que el nfumbi decide dejar de “trabajar”. (Fuentes, 1996: 38)

Para comunicarse con el poder de la prenda, el palero recurre a varios métodos: quemar montoncitos de pólvora, la lectura de caracoles de acuerdo con su caprichosa caída sobre un tablero, veladuras con una vela sobre el espejo y por medio de un poseso, al que denominan “perro de prenda”.

En caso de muerte del palero, sus ahijados o el padrino deberán consultar qué hacer con la prenda; las posibilidades van desde su traslado a otra persona, para seguir trabajando, pasando por su adoración, hasta su destrucción, siempre por enterramiento o sumersión, pues una vez trabajada no se extrae el contenido, transformado en una masa homogénea por los sucesivos baños de sangre animal.

Este grupo sincrético cubano, de origen bantú, como cultura ingresó en la isla a finales del siglo pasado con los africanos destinados al trabajo esclavo en la instalación de las primeras vías férreas y el corte de la caña de azúcar, y su carácter oscurantista ligado con los fetiches lo emparenta, en cierta medida, con el vudú haitiano.

Los practicantes del culto “palero” se fueron asimilando a la santería, en la que tuvo lugar el encuentro de todas las etnias: yoruba, carabalíes, congos, mandingas, mayombes, etcétera.

En el fundamento o composición de la nganga se pueden hacer las siguientes consideraciones según Fuentes Guerra:

El montaje comienza con un símbolo cristiano: la cruz; y también con un elemento importante en la consagración del católico: el agua bendita. El primero, según los practicantes, le da firmeza al nkiso y a todos sus componentes; además aleja todo lo malo que se le pretenda hacer al ngangulero. El segundo elemento, como ya se apuntó, hace posible si éste es el destino de una nganga específica, que la vrillumba no trabaje sólo para mal, sino también que sea capaz de propiciar el bien, según los requerimientos del consultante o su cliente. Resulta significativa la conceptualización “judía” y “cristiana” de la prenda, si se observa, sobre todo, que fueron los bantú que al trasladar culturalmente su receptáculo mágico de África a Cuba le dieron estas denominaciones y funciones propias de la cultura judeocristiana dominante en nuestro país. El agua bendita es, pues, lo que santifica y cristianiza la actividad del ngangulero.

centro de actividades rituales de gran secretud. Puerto Rico rinde culto a la ceiba a través de la Santería importada desde Cuba. Sin embargo, asociado al respeto ancestral al vegetal *Tellus Mater*, gozan de gran respeto a la famosa ceiba de Ponce, el centenario ejemplar de Vieques y otros muchos ejemplares distribuidos en parques y sitios históricos, como el que se encuentra en la Avenida Chardon dedicada a recordar los caídos en el Golfo Pérsico.

“...No hay Abakuá sin ceiba...”. Así nos expresa un miembro de la Sociedad Secreta Abakuá de Cuba, cuya filiación es absolutamente masculina. Los fundamentos o ngangas de Palo Monte, sistema religioso de origen bantú, con plena vigencia en Cuba, se consagran bajo la sombra de las ceibas, para aumentar su poder y su eficiencia.

¹³ La ofrenda consiste en sangre de gallo, jengibre, canela, mani, ajo, aguardiente con pimienta, vino seco, nuez moscada y agua de colonia.

Según Frazer la magia homeopática o imitativa está fundada en la equivocada asociación de ideas por semejanza, y la magia contaminante o contagiosa, en una errónea asociación de la contigüidad.¹⁴

Los practicantes se caracterizan por escoger árboles y arbustos de madera dura, sólida, resistente, frondosos y muy altos, “por lo tanto, por contaminación mágica, el caldero se adueña de las virtudes de la naturaleza que son condiciones para los actos mágicos”.

Los cinco componentes que caracterizan el accionar mágico son la atracción la fuerza, la movilidad, la orientación y el enmascaramiento:

Atracción: para los bantú todo lo blanco atrae. Es color de la visión.... Los oráculos se sumergen en la ceniza del hogar para que la blancura de esta sustancia les dé la virtud de captar una buena clientela. Esta misma es la razón por la cual los paleros utilizan yeso, ceniza, monedas de plata, cera de velas y azogue.

Fuerza: ya mencionamos a los palos. Su solidez y fortaleza garantizan el éxito del trabajo que realice el practicante. Fuerte también es la piedra que constituye el atributo de la divinidad con la cual se identifica la cazuela. Entre los árboles merece ser mencionado el jagüey, cuya madera no se caracteriza precisamente por su dureza, pero tiene la propiedad de que “siempre busca el apoyo de otras plantas, a las que poco a poco va abrazando hasta ahogarles y ocupar su lugar”. Esta característica de dominar con la presencia es de gran utilidad para la acción mágica del mayombero. Según Roig el jagüey se toma en Cuba como símbolo de la ingratitud y la traición; por eso el tata nganga debe mantener contentos a sus “guerreros”, haciéndoles las ofrendas solicitadas, pues, como anotó un testigo, “a veces los palos se reviran”.

Movilidad: los restos de cadáver que hayan sido seleccionados para convertirse en el “mayoral” de la nganga deben proceder de la tumba de un hombre (o preferentemente mujer), que en vida fuera un sujeto caracterizado no sólo por su crueldad, sino también por un comportamiento activo y de la constante iniciativa. “Diera cualquier cosa por tener en mi prenda los huesos de un general famoso”. Así testimonia un gnangulero, quien visitara Alemania con el objetivo de traer insignias nazis y otros “souvenirs” de campos de concentración... Otros practicantes se conforman con hacer el pacto con un chino muerto. Dicen que estos son muy industriosos, que nunca están sin hacer nada. Como entes espirituales o mónadas de la movilidad funciona también el ejercicio de aves e insectos que algunos taita nkisi guardan en su boumba: zunzún, arriero, querequeté, carpintero, etc., así como la avispa, el ciempiés, el mancaperro y sobre todo, la laboriosa, infatigable y perseverante bibijagua: “Bibijagua no reposa nunca, no duerme, de la noche hace día, a todas horas trajina, para ella no hay domingo ni día de fiesta”.

Orientación: vista y olfato son los dos sentidos fundamentales que necesita el nfumbi para orientarse y poder alcanzar su objetivo sin equivocación alguna. Arriba ntoto (sobre la tierra) están el perro y el gato olfateando su víctima. Arriba nsulu (por el cielo), andan mayimbi, gavilán y cernícalo con su aguda visión, listos para caer sobre su presa. Esta representación mágica de los sentidos no puede faltar en ninguna vrillumba.

Enmascaramiento: por supuesto, el mago trabaja en lo oculto. Él necesita protección para poder actuar bien. ... esta función la cumplen perfectamente los bejucos. Por ejemplo, el bejuco madrina o pierde camino “es un bejuquito brujísimo, que es lo primero que hay que poner en la nganga. Si el palero lo nombra o lo pisa se pierde en la nfinda (selva). El

¹⁴ “La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo”. (Fuentes, 1996: 39)

bejuco lo amarra no puede salirse del monte hasta que a él no le dé la gana” (Fuentes, 1996: 41-43)

La revista *Areyto* señala que la base de la nganga es de origen africano en el que se fusionan los conocimientos de las vibraciones bioenergéticas activas del universo, compuesto por fuerzas orishas, o vibraciones de la luz, y Nfumbes, o materias evolucionadas hasta los diversos estados de manifestación ecológica de la materia en cuanto a energía. En la nganga reside la noción de un microsistema integrado por las vibraciones de la naturaleza, la creación de la nganga es posibilitar que el nfumbe —materia evolucionada— se comunique con el iniciado para posibilitar su ascensión a niveles superiores de conciencia y manifestación de la materia bionérgica.

El conocimiento de la nganga¹⁵ es el patrimonio de los ngangankiso —iniciados del más alto rango— los cuales formaron organizaciones secretas en el Nuevo Mundo llamada: El Palo Monte o Mayombe.

Actualmente el Munanso Kimbisa Ntoto —Organización Cultural de la Nación Afroamericana— tiene por objetivo la difusión de los conocimientos de la nganga para la preservación de la naturaleza.

El culto de palo Monte se caracteriza porque tiene varios actos rituales: a) iniciáticos (rayamiento); b) consagatorios (nacer arriba de nkisi); c) adivinación; d) ceremonias de cumplimiento y festivas (juegos de palo); e) los “trabajos”. (Fuentes, 1996: 34- 35)

Los grandes conocimientos de las sustancias medicinales que los “paleros” extraen de hierbas, árboles y minerales, les ha dado un papel muy importante en la sociedad cubana; cuando la atención médica científica estaba limitada a sectores privilegiados, el desposeído tenía que acudir al “palero” forzosamente.

Hay que considerar que este culto es más que otra cosa, un sistema de curanderismo popular, en él interviene sobre todo la actitud del creyente que mediante el rito y su fe recibe los beneficios de la curación. En cuanto a la naturaleza como fuente de inspiración de las creencias del “Palo Monte” se debe decir que: *“persiste en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del monte. En los montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de , las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o fracasos”*.

Forzoso es decir que este culto se da en zonas rurales más que en las urbanas y que, los que mayores conocimientos y prácticas del “Palo Monte” tuvieron, fueron los esclavos cimarrones que huían del poder colonial escapando al monte desde donde combatieron a sus amos: *“El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en un ‘corazón de monte’, no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que allí, en sus propios dominios, la rodean: cualquier espacio de monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado. ‘El Monte es sagrado’ porque en él residen, ‘viven’, las divinidades. ‘Los Santos están más en el Monte que en el cielo’”*.

En este sincretismo plural destaca la importancia que los negros descendientes de africanos conceden a la naturaleza así como al conocimiento de sus leyes y la armonía que los humanos deben buscar con ella para lograr su bienestar.

¹⁵ Nganga proviene de la lengua protubantu nyanga que significa cuerno (los adivinos y yerberos entre las tribus bantu en África guardan sus bálsamos, brebajes, polvos, en la cornamenta de diferentes animales. El término se desplazó del objeto al sujeto.

En estos sistemas de representaciones colectivas en que se inspiran todavía las creencias y los cultos se encuentra indeleble la huella ancestral de la herencia africana. El culto a los ancestros de tan marcada persistencia en las sociedades esclavas, encuentra también su acomodo en el sincretismo, al lado de las deidades: allí están los Orishas Elegguá, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó, Allaguna. Y los Eggún -los muertos, Eléko, Ikús, Ibbeyés” ... -” Está lleno de difuntos: Los muertos van a la manigua.

Regla Conga, Bantu O Palo Monte (Religión de los paleros en Cuba)

Introducción

Desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII se extendió la trata negrera hacia las tierras de América en toda su inhumana expresión

Entre los grupos étnicos africanos afectados estuvieron los bantúes. La amplia zona donde estos estaban asentados abarcaba desde el Camerún, al Norte del río Congo; al Este, una amplia región que comprendía hasta parte de Tanganika y al Sur, hasta Angola. O sea, toda la zona o área geográfica que corresponde a la extensa cuenca del río Congo. Allí habitaban cientos de grupos étnicos distribuidos en unos 27 grupos tribales mayoritarios que vivían más o menos cercanos a las riberas de este gran río y sus afluentes.

De estos grupos sobresalían, por su importancia numérica, los siguientes:

Angola, Kimbasa, Mayomba, Luango o Loango, Musindi, Cheketé, Tagua, Brillumba, Congo (Reales, del grupo tribal Guidamba), Guíneo, Dinga, Mondongo, Mandinga, Quereketé, Benjela (Benguela), Anyunga, Yumbala, Bosongo, Cabinda (Cabanda), Biringoyo, Mumboma, Motembo, Mambala, Mucoso, Vibí (Bibí).

Todos estos nombres (muanas) tenían una idea religiosa afin, o sea, se puede considerar que practicaban una sola religión que se basa en la adoración y creencia en las “fuerzas” sobrenaturales y divinas de los diferentes palos del monte, dentro de los cuales existen poderes mágicos –de ahí el nombre de “paleros” con que se les identifica- y de la adoración de un recipiente mágico y altamente sagrado: la Nganga, donde moran uno o varios espíritus de muertos, a los cuales se puede llamar y poner a realizar diferentes acciones benéficas o maléficas, a voluntad del dueño de la nganga o prenda, como también se le conoce.

Generalmente, cada palero tiene su propia nganga en la casa, pero también puede tenerla en casa de su padrino –si no tiene condiciones para tenerla cerca- que es lo usual e indicado.

Hay paleros que tienen más de un nganga o prenda (prendas jimaguas), bien por haberla recibido del padre, bien por haberla recibido de su tata (padrino) que para que la atendiera después de su muerte. Estas prendas por lo general no “trabajan” y sólo se las atiende.

En Cuba existen tres grandes grupos de “paleros”, los cuales no están organizados a nivel nacional. Cada casa de palo opera por si misma, aunque existe amistad y afinidad entre los paleros. Ellos asisten las ceremonias como invitados y portadores de “fuerzas”. En Cuba están muy difundidas las “casas de palo”, muchas de las cuales están ligadas a otras creencias o “cruzadas”, ya sea con Abakúa –a la que también puede pertenecer el palero-, o con santería y espiritismo.

Palo Monte O Regla Conga

En la isla de Cuba prevalecen en la actualidad tres grupos de paleros, fuertemente arraigados. (Cada casa con su tata y sus ahijados o engueyes). Estos grupos son los siguientes:

Mayomberos: También llamados “brujos malos”. Trabajan con la nganga o prenda para hacer mal. Su nganga no está bautizada y por eso se le llama prenda judía. Son minoritarios. Usan como bebida ritual la chamba.

Brillumberos o Briyumberos: Son los más numerosos. Se dedican a realizar trabajos para bien o para mal. Su nganga o prenda es mixta. Utilizan igualmente la chamba como bebida ritual.

Kimbiseros: Son los más mixtificados, ya que se han sincretizado con la religión católica. Su fundador, Andrés Petit, mestizo de origen africano y francés, introdujo el crucifijo, el agua bendita de iglesia y otros elementos católicos que ya nada tienen que ver con África negra. Los kimbiseros han tomado este nombre dentro de la Regla Conga o palera, debido al uso de una bebida ritual que les es propia: la kimbisa y que se diferencia de la chamba.

A esta rama de paleros también se le conoce como del “Cristo del Buen Viaje”. Es numerosa como la rama de los brillumberos.

En los rituales de esta religión, y entre los pertenecientes a ella, o “rayados en palo” se utiliza la lengua bantú, transmitida oralmente de padres a hijos. Ellos mantienen gran reserva sobre esta lengua, la cual está destinada sólo a los iniciados. No es difícil de aprender.

Elementos fundamentales de los paleros

Los elementos fundamentales con que trabajan los paleros, independientemente del grupo a que pertenezcan, son los siguientes:

Mayimbe: Mensajera de la luz. “La que todo lo ve y todo lo sabe”. “La que todo lo limpia y sana”. “La que todo lo cura”. Centinela diurna permanente de la nganga. “Más que mayimbe nadie puede, sólo Nambi (Dios)”. Mayimbe está representada en la aura tiñosa. Para el palero, las auras tiñosas son sagradas.

Sunsundamba: “Mensajera de la muerte”. Guardiania nocturna de la nganga. Ella (la lechuza) recoge los muertos y los trae a la nganga con lo cual se fortalece la prenda.

Ñoka: El majá. Es el fundamento predilecto del palero, ya que al arrastrarse, ñoca recoge todo lo malo hasta del último rincón y puede (simbólicamente) triturar y ahogar al enemigo con la presión de sus anillos. Es el animal de maleficio que usa Lukankansi (el diablo); es echador de fuero y, mitológicamente, un guardián. Por ellos ñoca es “Guardiero Talankera” que cuida la casa y la nganga del palero contra las trampas de sus enemigos. Se considera como madre de la religión conga o bantú, por habitar en los montes, en el mar, en los ríos y en las lagunas. Vive dentro de una tinaja de Baluande (la virgen de Regla) en casa del palero.

Animales: El palero utiliza todas las aves de rapiña, alacranes, sapos, lagartijas y, en general, animales ponzoñosos.

Bebida: La bebida sagrada del palero es la chamba. Se hace con raíces, palos, yerbas machacadas, aguardiente y la mayor variedad posible de ajíes picantes.

Además, el palero debe usar gran cantidad de aguardiente (malafo) durante las ceremonias. Hay otra bebida muy sagrada, denominada Kimbasa, la cual utilizan sólo los kimbiseros en ceremonias especiales.

Nganga: Fundamento mayor. Se analizará en este trabajo detalladamente a continuación, por ser el centro de todas las ceremonias de los paleros.

Personajes principales de la Religión Bantu, Regla Conga o Palo Monte

A continuación, y por orden de categoría, se relacionan los personajes que intervienen en las ceremonias de esta religión:

Tata-nganga: Dueño absoluto de la nganga. Padre, padrino y figura más alta de la religión de palo.

Guandi-nganga: Dueña de la prenda. Madrina —que por ser mujer (siguiendo la tradición)— no tiene acceso a la mayoría de los rituales. La guando-nganga solamente bendice y da fe, pero no practica, o sea, no oficia en los rituales. Cocina los alimentos de los rituales o ceremonias paleras.

Bakonfula o Bakofula: Llamado también Mayordomo. Auxilia y ayuda al Tata-nganga, prepara y alcanza todos los útiles necesarios para el ritual. En ocasiones también puede ser el cocinero. Es muy activo.

Guardiero-talankera: Casi siempre es el maja (ñoka). Si no lo hubiera, puede serlo en Engueye (iniciado o Rayado en palo) cualquiera.

Mukele Kuenda enfunda o “Mandadero la camino”: Es quien se encarga de arrojar los despojos de las “limpiezas”, “cagas” o “trabajos” al monte, a la loma, a un río o al cementerio, en dependencia de la ceremonia efectuada y el patrón que la rige una vez consultado. También puede arrojar a una línea de ferrocarril, a la basura, a un camino de cuatro esquinas, etc.

Engueye o Nkisi Malongo: Es el miembro ya rayado, o sea, un simple palero sin jerarquía, independientemente de los años que lleve practicando la religión. Generalmente no tiene nganga propia. Va a la de su padrino.

Guatoko-Lucaye o Guatoko o Mukele-Nganga: Son ahijados de prendas (makutos o collares) pero no son hijos de la nganga, porque no están rayados en palo. Asisten a las ceremonias si el dueño de la nganga los invita, pero muchas de estas ceremonias sólo pueden ser presenciadas por los iniciados (ya rayados en palo). No obstante, con frecuencia se encuentran en las casas de palo como candidatos a ser rayados.

Ngana O Prenda

(Fundamento principal de la Regla Conga o Palo Monte)

Por asociación se llama Nganga, Nkiso o Prenda al recipiente que tienen los tata-nganga, donde creen tener guardadas las fuerzas sobrenaturales, concentradas de los huesos de un muerto, en troncos, plantas, piedras y animales, asó como en otros elementos metálicos (cadenas, cuchillos, clavos de líneas, machetes, herraduras, etc.) que coronan la nganga.

A este conjunto o amasijo de diversas materias vienen los muertos cuando se les llama para que salgan a “trabajar”, ya que según los paleros, ellos “viven” ahí.

En todas las ngangas también hay Mataris o “piedra de rayo”. Los paleros veneran esta piedra, también denominada centella y le dan de “beber” sangre por separado en las ceremonias, aunque igualmente vuelven a derramarla sobre ella, cuando está en el interior de la nganga o recipiente mágico.

Nganga quiere decir muerto, espíritu, misterio; en fin, quiere decir cosa del otro mundo, del más allá. Ella tiene mendó, o sea, misterio. Para que un palero pueda ser un tata-nganga, tendrá que –aparte de pasar la ceremonia donde se le consagrará como tal– hacer su nganga o prenda de fundamento. Hay, no obstante, fundamentos de mucho prestigio dentro de la Regla Conga o Palo Monte, que pueden “afirmar” a varios tatas. Esto se debe a la antigüedad del fundamento principal.

Las ngangas se hacen buenas o malas; cristianas o judías, y también neutras o mixtas. Esto corresponderá siempre a su destino posterior, si es que va a trabajar para hacer sólo el mal (son las menos), si va a servir par el bien solamente (también son pocas), o si lo mismo podrá “trabajar” para el bien que para el mal (la mayoría). Para hacer sólo el mal, será judía; para el bien, cristiana, bautizada con agua bendita de iglesia.

Para que un futuro tata pueda hacer nganga (nganga nzambi o naganga ndoki) y hacer “brujerías”, debe ir al monte y al cementerio. Tiene que ser dueño de un muerto y debe, ante todo, saber llamarlo e invocarlo por su nombre.

Según ellos, se establece un pacto entre el muerto y el vivo. Por este pacto, el muerto se pondrá al servicio del tata y cumplirá ciegamente todo lo que él le ordene.

En el cementerio están los restos o parte material del difunto. Al monte, a los árboles va el espíritu desencadenado. Cementerio y monte se complementan, ya que en uno y otros están lo nfumbis o espíritus u los nkisi o huesos del muerto. También en ambos lados están los ndoki (espíritus batalladores) y las fuerzas que serán las invisibles ejecutoras de las obras buenas o malas que acometa al hechicero.

El brujo se adueña del espíritu de un muerto al apoderarse de sus huesos (nkisis). El alma (nfumbi) queda apegada a estos huesos y va por costumbre a buscar lo suyo todo el tiempo que estos subsistan –estén donde estén. En el cráneo o kiyumba (cabeza) está lo más precioso para el brujo, o sea, la sustancia espiritual del difunto materializada en su cerebro. Allí está su inteligencia y su poder de actuación.

Para entrar en relación con un muerto, según la Regla Conga, basta poseer uno solo de sus huesos. Es suficiente para tener a este muerto a la disposición. Hasta una falange de la mano o del pie sirve. Cualquier parte del esqueleto, ya que un pedacito representa y vale por todo el cuerpo, aunque generalmente tienen los huesos principales de este muerto.

Los huesos los toman para que sirvan de apoyo a donde viene el espíritu, porque los paleros creen que los muertos sienten amor por sus restos y a ellos van, aunque también los muertos pueden “fijarse” en el matari (o piedra de rayo) que es tan sagrada para ellos y donde radica el mendó.

Pasos para fundamentar un Nganga Para Un Tata-Nganga

Veamos ahora como se fundamenta un nganga, donde se mezclarán los más variados materiales para darle “fuerza” y capacidad de acción.

Lo primero que un futuro tata hace para fundamentar su nganga es trazar con yeso o ceniza una cruz en el fondo de la cazuela de barro nueva o caldero de tres paras de hiero (son los mayoritarios). Después, pondrá cinco piezas de plata en cada punta de la cruz y en el medio de la misma.

Luego de hacer esto, se colocará dentro del recipiente polvo de yeso; espermatozoos de vela; un poco de ceniza; un cabo de tabaco. A un costado (dentro del recipiente) se pondrá un pedazo de caña brava llena de agua de mar, arena y azogue. La caña conteniendo todo eso se tapa con cera para que no se derrame. Según los paleros, esto se hace para que la prenda siempre esté viva y en movimiento constante, como el mar y el azogue. Así el *nfumbi* (o espíritu) puede “brincar” sobre las olas y puede, incluso, irse lejos, a donde lo manden.

Luego de realizar la operación anterior, traerá los polvos obtenidos del cuerpo de un perro macho, previamente sacrificado y disecado. Estos polvos irán dentro de la cazuela o caldero. (Esto se hace para que el espíritu del perro “olfatee” y siga el rastro de quien se le ordene). Sobre dichos polvos se colocará al matari (piedra de rayo, o centella), a la que previamente –antes de colocarla en su sitio– se le ha dado de “beber” sangre de un animal.

En la cabeza disecada del perrito se encaja el maxilar inferior del muerto. Tiene que ser la quijada interior, por ser la que se mueve, puede la quijada superior “no trabaja”. Alrededor se pondrá los demás huesos del difunto que se tengan a disposición: costillas, falanges, etc.

Luego de lo anterior, los sesos del difunto se situarán al lado de la cabeza disecada del perrito. Estos sesos habrán sido procesados anteriormente con otros elementos, hasta convertirlos en una pasta dura y negra. Sobre todos estos elementos se derramará tierra de un *bibijagüero*, trozos de palos, bejuco y yerbas.

Los palos serán, entre otros, ceiba, cuaba, ayúa, garagua, laurel, zarza, jícuma, amansa guapo, guamá, guachinango, macagua, dagame, palma, pino, yaya, coruyo, yagruma, etc., pues generalmente, son trocitos y se colocan muchos.

Dentro de los bejuco están *legaña de aura*, *batalla*, *jimagua*, *nfinda*, y otros.

Las yerbas serán *sensitiva*, *canutillo*, *grama*, *barba de indio*, *escoba india*, y otras.

Sobre estos elementos se pondrá *ají*, *ajo*, *pimienta negra*, *jengibre*, *cebolla blanca*, *canela*, un *gajo de ruda*, de *anamú* y de *piñón*.

En el remate de lo que ya es el caldero lleno, irán las cabezas disecadas de diversos pájaros (*carpintero*, *querequeté*, *aura tiñosa*, *murciélago*, *zunzún*, *arriero*, etc.) y los siguientes animales: *jubo*, *majá*, *mancaperro*, *camaleón*, *ciempiés*, etc.

Coronando la *nganga* van los hierros (clavos de línea, cadenas, cuchillos, tijeras, herraduras, machetes) y un tarro de toro cerrado en cuyo interior hay una “carga mágica” para adivinar, pero el *vititi* menús o tarro de adivinar estará en un lugar cimero. Generalmente el tarro sagrado está sellado con un espejo, donde el tata verá augurios de situaciones cuando adivine con él, aunque los paleros (como los santeros) usan los cuatro pedazos de coco para preguntar.

Al concluir todo el ceremonial de ubicar dentro del recipiente sagrado o *nganga* los elementos mencionados, y si la prenda será cristiana (sólo para el bien) o mixta (para el bien y el mal), se procede a bautizarla con un chorro de agua bendita recogida de una iglesia un sábado de gloria (de la semana Santa). También para el palero es agua bendita la que se recoge en el monte un sábado de gloria, al amanecer. Después de realizar el bautizo, la cazuela o caldero de hierro irá 21 días al monte, donde permanecerá bien oculta al pie del ceiba.

Si la *nganga* se va a preparar como neutra o mixta (para el bien o para el mal), irá después otros 21 días al cementerio. Si se va a preparar solo para el mal, no irá al monte; no se bautizará y estará solo 21 días en el cementerio.

Luego de transcurridos los días necesarios, se procede a “levantar” la prenda”. Se le retira del monte (si es cristiana) y del monte y del cementerio (si es judía o mixta). El tata caminará, reculando, sin dar la espalda al lugar donde estuvo la prenda. De este lugar irá a su casa y la colocará en el lugar de su ubicación definitiva (no se puede cambiar la prenda de lugar). Ya en su sitio, se le ofrendará: sangre de gallo; jengibre; canela, maní; ajo; aguardiente con pimienta; vino seco; nuez moscada y agua de florida, u otra colonia de fuerte olor.

El proceso de colocar las cosas dentro del recipiente se hará en presencia de otros tatas invitados y se acompaña con rezos; cantos a los muertos, y alabanzas —especialmente a la nueva prenda. Se invoca espíritus conocidos de los paleros: “lucero mundo”; “cortalima”; “ngombe suelto”; “siete rayos”; “tiembla tierra”; “baluande”; “chola nguengue”; “mucheti”; “tata panzua”; “sarabanda”; “garabato”.

Como ya se ha indicado, esta nueva nganga o recipiente mágico se corona con diversos hierros con plumas, cadenas y un tarro (mpaka) de toro negro (kpaka menús o vititi mensu) que el tata utilizará para adivinar. Este mpaka habrá sido cuidadosamente preparado con anterioridad. Está cargando con materiales similares a los que lleva nganga y —comose indicó anteriormente— tiene su abertura cubierta con un espejo, el cual se ahumará en cada consulta para que el tata vea las señales que lo conduzcan a interpretar el futuro, y a hacer las predicciones al consultante.

En posesión ya de nganga, prenda o fundamento, el nuevo tata-nganga comenzará a producir rapamientos; a entregar makutos y resguardo para todos los males habidos y por haber, y collares con interpretación palera, pues en Cuba la religión conga o palo monte está muy sincretizada con el espiritismo y la santería de los yoruba, aunque en lengua bantú los santos u orishas tienen nombres congos. Así Obatalá es Tiemblatierra; Yemayá es Baluande Oshún es Chola Nguenge; Ogún es Zarabanda; Eleggúa es Garabato; Oshosi es Mucheti; Babalú Ayé es Tata Panzua; Shangó es Sieterrayos o Ensasi Munalongo Dinamontuto. Estas deidades no son santos, sino espíritus, aunque conservan los colores simbólicos de la Regla de Ocha o Santería.

Ceremonias principales de la Regla Conga O Palo Monte

Las ceremonias principales de los paleros son: iniciación o Rapamiento en Palo (dedicada a hacer un tata-nganga); fundamentación de una nganga (analizada anteriormente); iniciación de Guandi-nganga (o madre de prenda); toque de palo (yímbula bantú); llanto para un palero o tata muerto; y llanto por un vivo que abandona la religión (que se llora como si hubiera muerto).

Antes de realizar cualquier tipo de ceremonia, los paleros efectúan un ritual previo, denominado kanga la ensila o “amarre de las cuatro esquinas”. Por ser ritual imprescindible antes de acometer cualquier ceremonia importante, y por realizarse de forma similar en todas partes de Cuba, describiremos detalladamente “el amarre de las cuatro esquinas”.

Para amarrar las 4 esquinas (Kanga la encila o canga lansila)

Toas las ceremonias paleras van precedidas por esta ceremonia. Según los creyentes en palo monte, ella garantizará el buen éxito de la ceremonia de mayor importancia que se celebrará posteriormente.

Es fundamental, pues evitará que los ndoki (espíritus perturbadores) atrasados o enviados molesten a los asistentes-Quedarán así controlados e impotentes. También se garantiza que a los presentes no les ocurrirá nada malo y que en la ceremonia se podrá obtener lo que se desea; que ningún extraño (policia o civil) perturbará el desarrollo de la ceremonia.

El tata, dueño de la casa y de la prenda, donde se celebrará la ceremonia, y auxiliado por su mayordomo (bakonfula) da tres chiflidos bien agudos y golpea fuertemente con el puño o con el pie ante la nganga que está cubierta, generalmente, por un paño color del espíritu a quien sirve o del trabajo que va a realizarse. Estos chiflidos y golpes los da para despertar el espíritu a quien sirve o del trabajo que va a realizarse. Estos chiflidos y golpes los da para despertar al espíritu que duerme en la cazuela. Después se le rocía con chamba –pulverizándola- y se le hecha humo de tabaco, para congratularla.

El tata toma un puñado de yerbas “pata de gallina” (kimbanza) que según los paleros, tiene la virtud de despejar el camino y guarda las puertas, y de tierra o polvo recogido en las cuatros esquinas por los ahijados. Estos puñados de tierra se mezclan con una pizca de la tierra que está en la nganga. En el centro del lugar donde se encuentra la nganga, se ponen dos pajas de maíz (masango) cruzadas y en ellas se echa una pequeña cantidad de tierra con ramitas de kimbanza. El tata enrolla y tuerce la tierra, la paja de maíz y la yerba; reza pidiendo el favor de los mfumbis (espíritus buenos), mientras ñps ahijados y hermanos del templo cantan un rezo especial para esta ceremonia, donde se pide que los ndokis (espíritus malos) se aparten, se alejen y permitan trabajar las fuerzas de la casa (que se apoderan en el canto) para que todo salga bien. El canto es de afirmación y su tono es alegre y triste, en dependencia de la ceremonia que va a realizarse posteriormente.

El tata-nganga hace cuatro nudos en cada pajita de maíz, con las que ha formado cuatro envoltorios o makutos. Los coloca en el suelo y los pisa fuertemente con el pie izquierdo; después los pisa el mayordomo o bakonfula y tras él, todos los presentes.

Se colocan, entonces, los makutos sobre una tablita. Se les riega con chamba (bebida sagrada); se les echa humo de tabaco (mfute). En esa tablita el mayordomo alinea tres pequeños montoncitos de pólvora (fula) para preguntarles a los espíritus o muertos si están dispuestos a impedirles el paso a los intrusos. Si el fuego hace explotar la pólvora –cosa que siempre ocurre- barriendo de una sola vez, o sea, los montecitos de pólvora estallan de forma simultánea, se entiende que no habrá nada de que temer. Todos los caminos están bien guardados, y los espíritus –al estallar así la pólvora- han respondido con un sí rotundo. Si la pólvora no estalla simultáneamente, hay que comenzar de nuevo, porque algo se ha descuidado, y los espíritus no están conformes.

Los ahijados que trajeron el polvo o tierra de la calles para usar en la ceremonia, salen a depositar un “Maputo de masango” en cada esquina, teniendo cuidado de colocar el que tiene el polvo de la esquina sur en la esquina norte; el de la esquina norte, en la sur; el de la esquina este, en la esquina oeste; y el de la esquina oeste, en la este. Dicen los paleros que así ni espíritus malos (ndokis) ni enemigos, podrán dar con la casa, y quedarán desorientados respecto al lugar donde se va a efectuar la ceremonia.

Una vez que regresan estos enviados del tata, se pasa al munanso (casa), donde se efectuará la ceremonia.

Rayamiento en Palo O Ceremonia de Iniciación

Antes de “rayarse” o iniciarse en la religión, el futuro palero deberá registrarse. Para ellos, el tata nganga dueño de la casa usará algunas de las formas que acostumbra a utilizar para preguntar a los espíritus y para adivinar:

La mpaka-mensu o tarro sagrado

Caracoles. Se utilizan 7 caracoles. Pueden ser de mar o de río.

Coco. Sólo se utilizan las tapas, o partes oscuras, sin la masa blanca.

Coco, igual que los santeros, es decir, utilizando su masa blanca. Esto es poco frecuente.

El mfumbi o perro de prenda. Cuando el tata está posesionado del espíritu de su nganga.

Después de consultar al que se va a iniciar, el futuro palero recibirá el “consejo” de su santo protector. Podrá ser el de tener un Maputo (resguardo) o algún collar o cadena. Posteriormente, cuando la persona visita regularmente la casa del tata, se le indicará el día en que deberá “rayarse”. El primer rapamiento –que será sin sangre- viene a ser como una desaparición del individuo para la ceremonia mayor.

Rayamiento sin sangre (de preparación)

La primera actividad es la presentación del mukele nganga o neófito ante la nganga, donde se rezarán algunas oraciones. Entre esas oraciones está la de San Luis Beltrán.

Los rapamientos o marcas se hacen con cascarilla, manteca de cacao, agua bendita y albahaca, en el lugar donde se harán con cuchillo en el futuro. Es decir, se le raya simbólicamente, sin sangre, en esta ocasión.

Al siguiente día se le dará un nuevo nombre (en palo) que habrá sido elegido por el tata y se habrá consultado con los espíritus, a ver si están de acuerdo. Para toda ocasión religiosa sólo se usará este nombre.

Rayamiento definitivo (o con sangre)

El día del rapamiento, se lleva al neófito al cuarto sagrado o munanso simbirikó. Entrará con los ojos cerrados, sin zapatos, sin camisa, en short o pantalón recogido. Ya posee un nuevo nombre (en palo). En los mismos lugares del cuerpo, donde se marcó anteriormente, se le aplicará los cortes en forma de cruz: en la frente; en el pecho, sobre ambas tetillas, en los brazos, entre el índice y el pulgar de ambas manos y en los empeines de ambos pies. En la espalda se cortará sobre los omoplatos y en las pantorrillas. Los cortes no son profundos, pero de ellos de brotar sangre. Cada corte va acompañado por cantos y rezos. Detrás del tata que oficia irá al guandi-nganga o madrina; el mayordomo o bakonfula, o cualquier otro tata autorizado e invitado a la ceremonia. Ellos van ungiendo y untando una mezcla de cascarilla con agua bendita para ir cortando la sangre que no debe caer al suelo, sino que será recogida con el propio cuchillo para untarla en el marti o piedra de rayo que está en la nganga. La menga (sangre) del iniciado no es mucha, a no ser que en algún corte, el cuchillo profundice más de lo debido –lo que ocurre a menudo.

Después, de las heridas se rocían con malafo musenga (aguardiente) o con chamba, para que cicatricen pronto, aunque siempre quedará una marca evidente. Según los rayados, el ardor que producen la chamba o el aguardiente es más doloroso que el corte del cuchillo, para lo que están mentalmente preparados.

Luego de terminar este proceso, el iniciado se arrodilla y se le da a beber la kimbisa o bebida ritual, preparada con semillas y rayaduras de 21 palos, mezclada con la sangre de animales de cuatro patas (carnero o chivo) y de las aves de corral, los cuales han sido sacrificados ese día junto con unas gotas de su propia sangre. La kimbisa es muy fuerte y su sabor es tan malo, que casi siempre el iniciado vomita. Por eso, el bakofula trata de cerrarle la boca y lo obliga a tragar cuando le dice al oído “di alto tu nombre y tu apellido”. Para hacerlo debe tragar el buche de kimbisa obligatoriamente.

Así, el nuevo papero primero traga y después, como pueda, dice su nombre al tata y demás presentes. Si vomita, vuelve a darle la kimbisa, hasta que se la trague.

Ingerido tan difícil trago, el tata le corta un mechón del pelo (encefo) del centro de la cabeza y lo envuelve en una paja de maíz (masango yute).

Este pelo así envuelto y con el nombre de su dueño puesto, va a los archivos secretos de tata nganga, su padrino, quien, desde el momento y mediante este hecho, ya posee dominio mágico sobre esa cabeza, a la cual podrá hacer el bien y el mal. Esto garantizará la obediencia de su ahijado.

De inmediato se le entrega al iniciado —que aún está vendado— una paloma blanca que cargará con las manos cruzadas sobre el pecho. Esta paloma blanca (ensusu enzambia) se sacrificará, arrancándole el cuello, como si la estuvieran desatornillando y se vierte su sangre sobre la cabeza del iniciado, en el lugar donde le cortaron el pelo. Luego extienden el animal aún caliente sobre la cabeza del iniciado, para que lo cubra con su cuerpo y alas. Al terminar este ritual, depositan la paloma en un latón que contiene un cocimiento de yerbas, con las que se van a lavar las heridas del engueye. Una vez lavados los cortes que ya han dejado de sangrar, se le retira al iniciado la venda de los ojos. (En ese momento el engueye está arrodillado delante de la nganga). El iniciado besa a guisa enzambia (Jesucristo) en un crucifijo y a la nganga.

Luego que el nuevo hijo ha besado a la nganga, ésta se levanta solamente y se coloca unos minutos sobre la cabeza solemnemente y se coloca unos minutos sobre la cabeza del que ya, a partir de ese momento, es ya un palero o nkisi malongo. Después, el nuevo palero, de pie, jura fidelidad a la nganga; la mpaka (tarro); la mbele (cuchillo con que le rayaron); y a los demás atributos de esa “casa de palo” los cuales están expuestos junto a la nganga. También le jura fidelidad a su tata nganga, a los demás tatas que vienen a la casa, y a sus hermanos rayados en palo.

Al terminar esta parte de la ceremonia, ya pasado cierto susto y lleno de alegría, el nuevo palero saluda —con el doble apretón de mano que los identifica como paleros— a su padrino, a la madrina (guando-nganga) y a los demás engueyes presentes.

Se debe aclarar que los rapamientos son ceremonias nocturnas que comienzan a las doce de la noche y, generalmente, terminan con el sol de un nuevo día alzándose sobre el horizonte.

Después de saludar y jurar fidelidad y respeto a los fundamentos, a las jerarquías y a sus hermanos igualmente rayados el palo (hombres y mujeres), el nuevo palero debe salir del munanso (casa) al patio, para recibir sobre sí la luz de la luna (muini engonda) que lo santificará, pues la luna es muy venerada para los creyentes de esta religión. Esta luz es de la muini engonda el iniciado deberá recibirla junto a un árbol, afín a la prenda de “su casa” de

palo. Puede ser una ceiba, un jagüey, un laurel, o cualquier otro árbol fuerte y frondoso, pero los referidos son los más usados. Solamente con este fin ritual podrá salir este día del munanso simbirikó (casa sagrada).

Al día siguiente se le autoriza ir a su casa y por la acera del sol, para que reciba la muini entango (luz solar). Podrá, a partir de este momento, realizar su vida normal, menos tener contacto sexual, cosa que no podrá hacer hasta tanto no coma la comida ritual.

La comida ritual se preparará en casa del padrino o sea, del tanga nganga con los animales sacrificados en la matanza de su iniciación. Generalmente un chivo, un gallo, un guineo, un pato, una gallina, una jicotea y otros. Las mujeres rayadas en palo que asistieron a la ceremonia de iniciación estarán a cargo de la cocción de los animales, auxiliadas por el mayordomo (bakonfunda) quien más bien da alguna que otra indicación, o alcanza algo que falte en la preparación de la comida.

En engueye (rayado en palo) deberá comer en el suelo del munanso, sin zapatos, sin camisa y sin cubiertos. Se le sirve en jícaras, en cantidad moderada. La comida consistirá en yolaso (arroz), visi (carne) y otros alimentos complementarios. Durante la comida, el bakonfula o mayordomo le suministrará abundantes cantidades de malafo (aguardiente) también en jícara.

Generalmente, el rapamiento es una ceremonia en la cual se inician más de un palero (7,10 y hasta 22). Este hecho hace más animada la ceremonia, por en cuanto se puede compartir la salida a la luz de la luna; la salida a la calle, a la luz del sol; y la comida ritual. El rapamiento en sí —o sea, la operación de cortar con el cuchillo— se realiza por separado con cada individuo, sin que estén presentes los restantes aspirantes a rayarse. (Y el ritual se repite las veces que fueren necesarias).

A partir de esta comida, el iniciado en la Regla Conga o Palo Monte, hará su vida normal y aprenderá el idioma bakongo —el que hablan los paleros entre sí—. El idioma es simple y no pasa de unas 3,000 palabras, suficientes para una comunicación rudimentaria. Cuando les falta el término necesario, utilizan una palabra en español, pues este idioma quedó detenido en su desarrollo hace casi 500 años y no se han incorporado nuevos términos.

Los paleros poseen libretas con las palabras más usadas y hemos sido testigos de largas conversaciones en este idioma e, inclusive, hemos participado en ellas.

Es curioso que los africanos nativos del Congo, de las regiones donde se habla bakongo, pueden entender perfectamente lo que hablan los paleros y hasta pueden participar de forma natural en las conversaciones. Esto lo hemos comprobado con diplomáticos que visitaron casas de palo en Cuba con el fin de verificar la vivencia de su lengua en este país.

Consagración de un Tata Nganga (o Padre En Prenda) o de una Guandi-Nganga (o Madre En Prenda)

El día escogido, los tata invitados comienzan a llegar a la puerta del munanso vela (casa de vivienda) de los tatas dueños de la casa.

El palero (futuro tata) se coloca al frente de la puerta, la cual se abre y cierra cada vez que entra un tata o una guando. A ambos lados del futuro tata (izquierda y derecha) se encontrará un tata nganga. Ambos serán reconocidos por su poder y fama. En caso de que sea mujer (guandi), tendrá la misma característica.

Estos dos paleros que se encuentran a ambos lados del futuro nganga o guando, darán fe de la ceremonia y la prestigiarán y reforzarán con su presencia. Como el ceremonial es igual tanto para el tata como la la guandi, nos referimos en lo adelante al tata.

El tata que no está a la derecha (generalmente el más viejo en la Regla Conga) dará los toque especiales en la puerta (dos golpes secos separados, y dos juntos: pam... pam... pam. pam) y espera a que el guardiero talankera le pregunte quién ha llegado a la casa: ¿kien diambo vakuenda lo munanso? O sea, ¿quién ha llegado a casa?. El tata que llega se identificará con su nombre de palo. (Como se indicó anteriormente, ese nombre se escoge mediante adivinación hecha al día siguiente de la iniciación o rapamiento sin sangre). El tata pasa al interior de la munanso vela (casa de vivienda) directamente a la nganga, para saludarla. A ella pertenece su cabeza y, hasta que no fundamente la suya propia, ésta será “su nganga”, y el muerto que mora en ella, será “su muerto”. Todos los tata asistentes a esta tan importante ceremonia habrán hecho lo mismo, o sea, identificarse y saludar a la nganga. Los tatas asistentes tendrán que ser no menos de siete y no más de veintiuno. De forma similar es para las guandi.

Cuando entre un mismo rayado en palo que ascenderá a tata, el bakonfula y el guardiero talankera se arrodillarán junto a él, frente a la nganga de su tata padrino, dueño de la casa.

Cuando todo está preparado, se realiza una ceremonia que consiste en un nuevo rayamiento (siete rayitas verticales) sobre el pecho, justamente encima de la cruz del rayamiento anterior de la parte superior de la espalda en el omoplato derecho también se practican las siete rayitas junto encima o debajo de la cruz; hemos visto las tres variantes separadas, se puede observar que en algunos casos sangrarán.

En ésta nueva etapa se perfora la punta de la lengua que también debe sangrar mucho, éste corte no será profundo.

Luego se postra el rayado ante el tata nganga.

Se debe procurar invitar al tata de más prestigio invitado a la ceremonia trazará en el piso, alrededor de su cuerpo, a partir del centro, una figura circular: el cobayende, que consiste en siete círculos concéntricos a un punto, donde el nuevo tata deberá arrodillarse. En este cobayende cada tata y guando invitado ponen su firma de palo. Este día, el nuevo tata recibirá su propia firma.

Concluida la parte ceremonial de las firmas (con yeso blanco) de las jerarquías presentes, quienes con ellos dan fe y muestran su apoyo y agrado porque ese palero adquiera tal categoría (la mayor) dentro de la Regla Conga o Palo Monte, al nuevo tata se le entregará su nganga o caldero.

Al recibirla, éste se la colocará en l cabeza (pesa mucho, porque en general, son de hierro) y con la prenda encima dará tres vueltas dentro del cobayente. Colocará la prenda o nganga en el suelo. Su padrino le entregará al nuevo tata su firma (parecida a la de palero, pero más complicada). Luego, con gran respeto, el nuevo tata pasará por delante de las prendas de la casa de su padrino, para saludarlas.

Pasada esta formalidad, los tatas y guandi presentes le harán preguntas, en lengua bantú o bakonga, acerca de los “trabajos que él sabe hacer y sobre la religión en general. Es como un examen multidisciplinario.

Al terminar esta etapa de la ceremonia, se procede a “dar de comer” a las prendas (entre ellas, la prenda del nuevo tata) o sea, se procede a la matanza de animales con la que se pagarán los derechos y se congratulará a las ngangas –la vieja y la nueva, si la hay.

El tono de esta ceremonia es festivo, y todos los rezos y cantos –aunque solemnes– son alegres y lo serán más o menos, según el momento de dicha ceremonia. Finalmente se tendrá una fiesta normal “de palo” o yimbula bantú, en la que participan ya no sólo los tatas y guandi, sino los demás engueyes y personas invitadas. Esta fiesta es muy alegre. La ceremonia para consagrar un guandi nganga, como ya se ha indicado, es similar a la del tata nganga.

Ceremoniade Llanto A Un Engueye Muerto

El día de su muerte, se viste al palero con sus mejores ropas, y ya después de estar dentro de la caja, ésta se pinta o “raya” con tiza blanca en sus cuatro esquinas. También se harán estos símbolos en el suelo. Este tipo de firma serán las funerarias o firmas de muerto, cuyos elementos predominantes son las flechas cruzadas en todas las direcciones, rematada con crucecitas.

Luego de hacer los trazos mortuorios, tatas, guandi y engueyes entonan canciones funerales junto al ataúd, con las cuales se despiden del difunto. Todas estas canciones de despedida fúnebre van subrayadas por unos golpecitos en el suelo, dados con un bastón. Esto enfatiza el aspecto lamentoso de los cantos, denominados “refunfuños”. Los refunfuños más que cantos, son semicantos, ya que se hacen a media voz y acompañados de sonidos guturales con los que se muestra disgusto porque un hermano de religión ha muerto. El resto del velorio transcurre normalmente.

A los siete días de enterrar el cadáver se realiza una ceremonia más significativa.

Ese día se reúnen los tatas, guandi y engueyes. También –y como si el muerto estuviera de cuerpo presente o expuesto– se le despide con cantos. Se sacrifican algunos animales y se les “da de comer” a las prendas. Traerán, entonces, un pollo y “para cargarlo”, le extraen los intestinos por el ano, estando vivo. Al pollo, que aún está vivo, se le van introduciendo centavos, pedazos de tabaco, vela, pólvora, tiza, manteca de cacao y de corajo. Antes de entregárselos al tata, para que los vaya introduciendo dentro del pollo –que a estas alturas está en las últimas– los presentes tendrán que persignarse con cada uno de estos elementos. Finalmente se trae el mechón de pelo (encefo) que se le cortó el día que se “rayo en palo” y, envuelto en una pajita de maíz (masango), lo introducen dentro del pollo, mientras entonan:

MBELE, MBELE, YO ME QUEDA
MBELE, MBELE MASANGO TA ARRIBA NGANGA
MBELE, MBELE...
(Cuchillo, cuchillo, yo me quedo
Cuchillo, cuchillo, el maíz está sobre la nganga)

O sea, es un canto de afirmación a la vida que hacen los presentes ante el hermano que se va.

Con gran trabajo, porque ya casi no caben, vuelven a introducirle al pollo los intestinos y lo cosen. Lo rocían con chamba y se trae a un muñequito de trapo, lo más parecido posible al muerto. Se amarra el muñequito fuertemente al pollo –que ya está muerto– y se introduce en un cartucho. Con tiza blanca se traza la firma del muerto en el suelo. Si se trata de un tata nganga, además de la firma del muerto, se dibujará también las firmas de los otros tatas y de las guandi que están en el ritual funeral.

El mandadero la camino o mukele hienda enfunda sostendrá el cartucho donde, según los paleros, están el cuerpo y el espíritu del difunto, hasta que se terminen las firmas. Sobre la firma del muerto colocará el cartucho, en el suelo, y permanecer junto a él con las piernas muy abiertas.

Junto al cartucho, sobre la firma del muerto, se distribuyen montoncitos de pólvora. El tata se acerca, prende la pólvora y, tan pronto como ella explota, el mandadero la mino toma el cartucho, tira fuertemente la puerta del munanso y sale a todo dar hasta el cementerio, sin mirar hacia atrás. Mientras tanto, en la casa quedarán todos los demás, reunidos y cantando –mitad en bakongo, mitad en español- los siguiente:

“YO TE MANDA Y TU VA”

“TE MANDA MI NGANGA Y TU VA”

“TE MANDA MI MBELE Y TU VA”.

Esta canción se prolongará hasta que el mandadero la camino regrese por un camino diferente al que tomó para despistar al muerto, con el fin de que éste no lo siga. El regresa al munanso para que lo limpien. A llegar, canta:

“NGANGA YO ESTA AQUÍ”

“NGANGA AQUÍ TOY YO”

El tata de la casa lo manda a pasar; todos lo despojan, lo limpian y después le preguntan a la prenda –por medio de la pólvora- si el muerto quedó allá, a donde lo enviaron.

Cuando la pólvora se enciende y estalla –cosa siempre ocurre- significa que la respuesta es positiva. Con ello termina la ceremonia.

Ceremonia del Llanto por Una Palero Vivo

La ceremonia del llanto por un palero vivo es menos complicada y menos solemne que la dedicada a llorar un palero muerto. Es más sencilla y participan menos elementos. El tata de la casa, a la que pertenece el palero expulsado –muerto para la nganga, para sus hermanos y para esa casa de palo- se reúne con algunos asistentes delante de la prenda, y allí que el engueye en cuestión (expresa su nombre de palo) está enfuri, o sea, muerto, porque ha transgredido las leyes de la religión. Dentro de esas leyes están el incesto, la homosexualidad, actos de desprestigios para la religión, o burla y transmisión de los secretos religiosos. Por ello, se le expulsa de la Regla Congo o Palo Monte. Los presentes firman en el suelo (cada cual donde quiera, frente a la nganga) y se entonan cantos funerarios. Se castiga con el desprecio a quienes abandonan la religión, a quienes se olvidan de sus obligaciones y a los que difunden sus secretos.

Fiesta de Palo O Yimbula Bantu

La fiesta más frecuente de los paleros es la denominada yimbula bantú o, sencillamente yimbula. Hay quienes la denominan como “Toque de Palo”.

En esta fiesta se tocan los tambores de parche o ngomas que son unimembranófonos, de duelas largas y parecidas a las tumbadoras por su forma. Hay tres tipos de tambores o ngomas: mula, caja y quinto. El mayor se denomina singoma. Son tambores profanos, no sagrados; creyentes y profanos pueden verlos. En este conjunto musical de los paleros, también intervienen una guataca o hierro con esta forma,

denominado butabi, que produce un sonido metálico muy fuerte. Estos elementos componen la orquesta conga.

Los paleros tienen un tambor sagrado, el kinfuiti, que también es unimembrafón. A su parche está amarrada por dentro del cuerpo del tambor, una cuerda que sale hasta el exterior. Desde el extremo opuesto el parche se tira de la cuerda con tirones rítmicos, hasta lograr producir un sonido especial y muy vivo. En Cuba hay sólo dos kinfuiti: uno en Bejucal y el otro en Matanzas. Ambos son famosos. Se tocan en raras ocasiones. No se presentan al público y siempre están cubiertos por un paño. Es un tambor de gran tamaño.

Tanto los rezos, como los mambos -¡que así se llaman los cantos congos!- son iniciados por un solista o gallo, que es el cantante principal. Generalmente, este cantante es el tata de la casa, otro tata de buena voz, o una guando nganga. Ellos proponen el tema de inspiración, y los demás engueyes y visitantes lo repiten a coro. Por lo general, la letra tiene alguna “puya”, “asunto jocoso” o “reto”. Se canta en español, aunque hay unos pocos cantos en lengua bantú. Los rezos son en lengua bantú, pero frecuentemente aparecen vocablos en español.

Los paleros tienen la costumbre de saludarse a la usanza árabe. Así, cuando llega alguno a una reunión o fiesta, se dice salá malekum, a los que los demás responden malekum salám.

Bailes principales

Los bailes principales de los paleros son cuatro, a saber:

Makuta: Danza sexual, donde se produce el “vacunao” o imitación de la posesión entre un hombre y una mujer, como una pantomima semejante a la cópula entre un gallo y una gallina. Este baile dio origen al guaguancó.

Yuca: Se toca con tambores especiales hechos de tronco de aguacates que se percuten con la mano derecha. El que los percute se ajusta en la muñeca de su mano derecha una correa con una sonaja o maruga de güira, denominada Managua. Con un palito que sostiene en su mano izquierda, va marcando el ritmo en el cuerpo del tambor. El bailarín de yuca imita los movimientos de un viejo cansado. En general, este baile se dedica a tata panzua (San Lázaro). Los paleros afirman que San Lázaro –también Babalú Ayé- fue de Dahomey, al Congo. En África esto no se conoce.

Maní: Este baile bantú del maní imita un encuentro pugilístico, donde los bailarines hombres se golpean utilizando los codos. Ya no se baila, pues se trata de un baile muy violento en el que, sobre todo, los congos trataban de dirimir sus disputas. En Brasil aún se baila: allí se denomina “capoeira”.

Yímbula: O baile de palo, es más frecuente, popular y alegre de los bailes paleros. Es baile de adoración a la nganga, con frecuencia saltos. También rememora los bailes africanos de guerra. Como es muy animado y relativamente fácil de bailar, tienen muchos aficionados. Existe una variante, dedicada a lumboa o lucero mundo (Elegguá), que se baila con un garabato y tiene un aire más religioso, aunque sin perder su alegre animación.

CAPÍTULO 16

SOCIEDAD SECRETA ABAKUÁ

Sociedad Secreta Abakuá

En diversas zonas del planeta, entre distintos pueblos, han existido sociedades secretas en un periodo de su historia cuando fue preciso establecer valladares al poder de los jefes tradicionales. Son muy conocidas las sociedades secretas de África occidental, que han existido y aún existen en muchos lugares.

La zona del Kalabar, al este del delta del Río Níger, en la actual Nigeria, fue ampliamente depredada por los cazadores de seres humanos entre los siglos XVIII y XIX. Por las factorías negreras situadas en dichas zonas se exportó una gran cantidad de esclavos de muy variada filiación étnica, pero predominando entre ellos los ibibio, Ibo, e Idjaw. Todos ellos fueron genéricamente conocidos en los mercados de esclavos con el nombre de *Carabí*, formando a partir del topónimo *Kalabar* (“calabari-carabali”). En las tres comunidades étnicas mencionadas se conoce históricamente la existencia de sociedades secretas, tanto masculinas, como, en algunos casos, femeninas. Una de ellas la sociedad secreta de los *Ekpe* —los hombres Leopardo— fue reproducida en Cuba a comienzos del siglo XIX. Aquí fue conocida con el nombre de *ñañigos* o *Abakuá*. Sus portadores fueron africanos de filiación Ibibio, especialmente los Efik, un grupo étnico Ibibio.

La Sociedad Secreta Abakuá está formada sólo por hombres, no admitiendo en su membresía mujeres u homosexuales. En ella se exaltan formas de conducta social que de una parte enfatizan la ayuda mutua, obligada entre cofrades, la hombría y el valor viril, y se rechaza la delación como una afrenta impropia de hombres. Los abakuá no apelan a la justicia para dirimir las situaciones de conflicto de la vida cotidiana, se toman la justicia por su propia mano. Aunque proclaman como ideal el ser buen padre, buen hijo y buen hermano, sus miembros se adscriben a sus formas “machistas”, esto es, que el ejercicio de este ideal está conformado en torno a una moral “de hombres”.

Su base de sustentación durante el periodo colonial fueron los trabajadores de los puertos situados en el occidente de Cuba: La Habana, Matanzas y Cárdenas. En ellos laboraban pardos y morenos mestizos y negros —libres y también esclavos—, entre estos últimos esclavos alquilados o aquellos a quienes los amos permitían trabajar por su cuenta, reteniendo una pequeña parte del salario para sí, en calidad de peculio. De este modo la membresía en las agrupaciones Abakuá representó el factor de necesaria unidad que les permitió asegurarse un trabajo en las labores portuarias.

Los Abakuá reconocen un mito que sirve de centro a su liturgia, al cual conceden un valor sagrado. El mismo gira en torno a la personalidad de Sikán, hija de un rey africano, que accidentalmente capturó al pez sagrado Tanze, que emitía un bramido peculiar. A la muerte del pez, su piel fue usada para encorar un tambor, el *Ekue*, pero fue inútil obtener de nuevo el bramido sagrado. Entonces se decidió el sacrificio de la propia Sikán, que hizo volver a escucharlo.

A partir de entonces es un chivo el que se usa en el lugar de Sikán, recordando y reproduciendo el sacrificio de la doncella, que infunde vida a Ekue, permitiendo el logro de su bramido característico. El Ekue es un tambor de tres patas, que no se percute sino que se obtiene el sonido apoyando una vara de güin sobre su parche, esta vara es friccionada con la mano humedecida con la sangre del sacrificio. Este tambor no puede ser visto más que por los altos dignatarios de cada agrupación Abakuá.

Uno de los elementos más característicos del Abakuá son los “llamados” Diablitos o Irimes. Se trata de varios personajes que encarnan espíritus ancestrales, los cuales visten un traje que cubre todo el cuerpo, dejando libres sólo las manos y los pies desnudos. Cuando tiene lugar la ceremonia Abakuá, que se realiza en la intimidad del templo al que sólo tienen acceso los iniciados, una parte del ceremonial transcurre de forma pública, al aire libre. Se trata de una especie de procesión en la que participan los Irimes en unión de diferentes dignatarios de la agrupación, portando itones o cetros de cada jerarquía y ciertos tambores, que tampoco se percuten, pero tienen valor ceremonial. También participa la orquesta Abakuá, compuesta de un juego de tambores, cuatro en total, y de metales percutientes.

La sociedad Abakuá ha sido la única sociedad secreta procedente de Occidental que, luego de su trasplante a América, haya pervivido hasta nuestros días. A finales del siglo XIX, alrededor del 1841, cuando la isla de Cuba apenas alcanzaba el millón de habitantes, de los que la mitad eran esclavos, en el poblado de Regla surge la primera sociedad secreta llamada Potencia o Sociedad Abakuá. Sus antecedentes se remontan a los cabildos de negros, que proliferaron durante todo el siglo XVIII, autorizados por el gobierno colonial. Los Abakuá se agrupaban en torno a la devoción de un santo católico y sus miembros, generalmente eran de una misma “nación” (etnia) africana. Funcionaban como sociedades de asistencia mutua y se encargaban de organizar las festividades religiosas del calendario cristiano. Los cabildos conservaron y transmitieron gran parte de las tradiciones africanas que mantuvieron su función social.

El origen de la Potencia Abakuá se debe a la unión de los miembros de la “nación” carabalí, procedente del sur de Nigeria y de otras “naciones” de Camerún y de Angola, al amparo de sus cabildos. La de los carabalíes se llamó *Appapa Efik*. Parece ser que esa etnia constituía en el siglo pasado una de los grupos esclavos más numerosos en Cuba.

Aunque los rituales tenían carácter sagrado y secreto su propósito fundamental era la ayuda y el socorro mutuos, para hacer frente al hostigamiento, la crueldad y la explotación esclavista. Inicialmente sólo podían pertenecer a la sociedad los nacidos en África, pero con el tiempo, como era lógico, se incorporaron los negros criollos, los mulatos y otras castas, hasta que los blancos marginados, seducidos por la fuerza de la hermandad entre los desposeídos, formaron sus propias sociedades, la primera de ellas fue la *Ekebio Mucarara*, (hermano blanco), que fundó en Guanabacoa en 1863 un mulato claro llamado Andrés Petit.

Desde finales del siglo XIX y hasta antes de la revolución cubana, ser ñáñigo o abakuá no significaba que se perteneciera a la “nación” carabalí, o que se fuera negro, sino que se era miembro de esa hermandad, cuyos rituales secretos hacían sentir en la población recelo y temor y, muchas veces, también misterio y prejuicio. Los ñáñigos se establecieron principalmente en las zonas cercanas a los puertos. La mayoría eran jornaleros, artesanos, trabajadores de los muelles y obreros, todos ellos marginados económicos. A veces se infiltraban en estas sociedades elementos antisociales y delincuentes, que contribuyeron a aumentar la animadversión contra esas agrupaciones. Aún más, siendo el secreto parte de su forma, al ingresar a ellas individuos ajenos, rompieron la unidad y traicionaron la discreción. Y, valiéndose de los principios básicos de hermandad, protección y ayuda mutua, convirtieron a la sociedad en refugio de delincuentes que escapaban a la persecución legal. Entre las “naciones” de negros era excepcional que alguno de ellos traicionara “el secreto”.

Actualmente, aunque poco numerosas, existen sociedades ñáñigas en Guanabacoa, MarianaO, Regla, Matanzas, Cienfuegos, Cárdenas y La Habana. Se sabe que, haciendo honor a su tradición de valor y hombría, los ñáñigos fueron magníficos combatientes

durante la lucha revolucionaria; nadie mejor que los abakuás para comprender el ideal revolucionario de libertad y autonomía.

Los abakuá o ñanigos llegaron a mediados del siglo XVII a Cuba procedentes del Calabar en Nigeria, pertenecían a los grupos tribales mandinga y calabarí. El gobierno español permitía a los cabildos tener en su organización responsables, elegidos por ellos, para garantizar el orden. Se reunían en algunas casas de los esclavos y tenían por fin ayudarse en casos de enfermedades, desgracias o muertes. A cambio, las autoridades españolas recibían una contribución de los cabildos, como retribución por aceptar que se reunieran.

El gobierno español les permitió agruparse por “naciones” en cabildos y el día de Reyes de cada año, recorrer la Habana, con trajes típicos, tocando sus tambores y cantando en su propia lengua. Al concluir la fiesta los esclavos recibían un aguinaldo del gobernador como premio a sus bailes y festejos. De los cabildos surgió una denominada “ñangaíto” que poco a poco se convirtió en una sociedad poderosa hasta convertirse en el primer “juego”, “potencia”, “tierra” o “partido” para los abakuá o ñanigos.

La sociedad secreta Abakuá esta compuesta por grupos llamados “juegos”, “tierras”, “partidos” o “potencias”. Los grupos están integrados por más de 25 hombres, aunque siempre se reúnen de 80 a 150 en “tierras” grandes¹⁶.

Se considera que en el año de 1836, se asentó legalmente el primer “juego” en el pueblo de Regla, con el nombre de “Apapá Efik” o “Efik Boton”. Los integrantes del “juego” sólo eran negros bríkamós, “todos negros de nación”; con ello se pretendía conservar la sociedad para los negros de origen africano. Al mismo tiempo surgieron otras “potencias” en provincias de la Habana con los mismos objetivos. Fue hasta 1863 cuando se fundaron “potencias” de criollos como negros, mulatos y blancos. Andrés Petit¹⁷, fundo la primera potencia con criollos en la calle de San Lázaro, se le llamó “Ekobio Efor Mukarará” (El hermano blanco de Efor), que introdujo en los rituales el crucifijo.

Los “juegos” están integrados exclusivamente por hombres, los cuales fueron seleccionados y realizaron un juramento en el ritual de iniciación. Los miembros de esta sociedad están dispuestos a someterse a las exigencias de la sociedad, y una de las obligaciones importantes es el culto al machismo, para la sociedad abakuá el sentido del honor radica en la “hombría”. Para los abakuá callar es de hombres y no pueden señalar o denunciar a ningún integrante de la “sociedad”, por lo tanto la complicidad y el encubrimiento es propio de ellos. Con respecto a las mujeres tienen sus propios conceptos; las mujeres tienen poco valor salvo la madre, que recibe el máximo respeto y las mujeres de los otros abakuá, el resto de mujeres sólo sirven para el hogar y como objetos de placer.

A los integrantes de una “potencia” se le llaman “moninas” (hermanos) o “ekobios” (amigo). La “potencia” se encuentra en el barrio donde radica, en la que el “plaza” (jerarquía) conoce a todos.

El grupo de los abakuá fue utilizado por los esclavistas españoles, como mayores y capataces, los cuales se encargaban de sembrar el terror entre los esclavos africanos. Es a principios del siglo XX cuando los ñanigos surgen con fuerza en los barrios cercanos al puerto, así en Jesús María, Regla, Belén y Guanabacoa había muchas potencias. (Ariyó Aronika: 4) No es casualidad que hayan surgido estas sociedades en los puertos, pues, en la época colonial, se les utilizaba como cargadores, por lo tanto allí es donde los abakuá

¹⁶ Los “juegos” o “tierras” son unidades cerradas, donde existe una protección incondicional de unos a otros.

¹⁷ Mulato de origen francés

florecieron. Sólo en Cuba hay potencias Abakuá y se encuentran en: La Habana, Cárdenas, y Matanzas.

Debido a su culto de machismo, abuso y encubrimiento, los ñañigos se dedicaron a muchas actividades delictivas, se les consideraron verdaderas mafias que controlaban La Habana, Cárdenas y Matanzas, y cuando desaparecieron los contratistas de los puertos en 1942 decayó la sociedad, ésta volvió a tomar fuerza con los sindicatos pues los abakuá cogieron los principales cargos de dirección tanto en los muelles como en las tabaquerías hasta 1947, en donde los mujalistas, los quitaron de estas posiciones dominantes. Algunas veces las sociedades secretas han llegado a obtener cierto poder político. Este ha sido el caso de los ñañigos que han apoyado a Fidel Castro con decisión, en tanto que él, a su vez, también los ha reconocido. Últimamente los ñañigos han dedicado su energía a la consecución de importantes metas socio-políticas. Determinada modalidad de este grupo está representada por los abacúas quienes, por cierto, crearon un exitoso ritmo llamado “guaguancó”, de origen religioso y que consolidaron, junto con Fidel, un segmento de población muy revolucionario e intransigente. Los ñañigos formaron una orden de varones ligada a una figura llamada “el barón Samedi”, a quien ofrecen gallos y en honor de quien se pintan de amarillo, decoración que en América ha sustituido a la máscara ritual. Este segmento de población baila rumba, ritmo basado en el encuentro erótico de Ochún con Changó que recuerda al mundo negro de América, que la danza africana se practica con el deseo de mantener al universo eternamente en movimiento.

Mito sobre el origen de la sociedad secreta abakuá. El origen de los abakuá se remonta hasta una antigüedad en la región de Bekura Mendo, Usugaré o Minyao; el río Oddán (Niger) servía de separación a dos grandes agrupaciones tribales africanas: los efor, al Occidente, y los efik, al Oriente. (Ariyó Aronika: 9) Por diferencias religiosas las tribus efor y efik constantemente estaban en guerra, la causa estaba centrada sobre la posesión de Abasi, —en las aguas del río Oddán nadaba el pez Tanze, en el que había encarnado Abasi (Dios)-.

Al parecer la leyenda surgió en las tierras de los efor, los cuales guardaron su secreto durante muchas generaciones, hasta que tuvieron que entregarlo en rescate de un príncipe que tenían prisionero los de la tribu efik.

La interpretación de la leyenda es como se da a continuación:

un animal llamado tanze, pez que era sagrado porque era portador de la voz de Abasi (dios), nadaba en las aguas del río Oddán. Un día, una princesa de la tribu Efor, hija de uno de sus jefes, fue al río a buscar agua en una gran calabaza o güiro. La muchacha, llamada Sikán, lleno hasta el borde el gran güiro o calabaza con agua fresca, se lo colocó en la cabeza y se dispuso a regresar a su casa. En el camino Sikán escucho en su cabeza el ruido característico del pez Tanze, o sea su voz sagrada. El pez se había introducido dentro de la calabaza y su voz hacía conocer su presencia.

Sikán, llena de espanto, fue hasta donde estaba su padre Mokuire Mendó y le contó lo sucedido. Lleno de miedo, él fue a consultarlo con el hechicero de la tribu, Nasako ñankobié.

Nasako-ñankobié (brujo y adivino) opinó que la princesa había profanado a Abasi y, por lo tanto, en secreto, debía someterse a un proceso. Lo mismo opinó Manantiororó, jefe máximo de la confederación de tribus de efor.

Mientras se procedía al juicio, Sikán fue ocultada en un hueco que tenía una gran ceiba que crecía junto al río.

Entre tanto, Abere, del séquito del padre de Sikán, cuidaba de Tanze, el pez sagrado. Lo alimentaba con pececitos y trataba de mantenerlo vivo en tan reducido espacio, ya que Tanze comenzaba a presentar síntomas de posible asfixia.

Finalmente, Tanze muere, y ni siquiera la sangre de Sikán —a quien decapitaron— lo logró revivir. El problema radicaba en que las tribus del otro lado del río ya no escuchaban la fuerte voz de Abasí-Tanze y esto comenzaba a preocuparlos. Con la piel de Sikán —ante la imposibilidad de revivir a Tanze— fabricaron un tambor para tratar de obtener de él la voz de Abasí. No lo lograron y tampoco lo lograron al utilizar la piel de numerosos prisioneros sacrificados con este objetivo. Así, probando y probando con la piel de diferentes animales, lograron obtener la voz de Abasí con la piel de chivo, sumamente rebajada, sobre la que se fragalla un güin llamado Saekue”. (Ariyó Aronika: 10-11)

Esta versión de la leyenda es aceptada por todos los abakuá. Algunas versiones hacen hincapié en que “Sikán fue sacrificada junto a una ceiba”. Esto adquiere gran significado para el fundamento ritual. Lo mismo que la sangre, el chivo, su piel y sobre todo la voz de Tanze. Al entregar la tribu efor el secreto de la voz de Abasí a la tribu efik se logra la paz entre ellos aunque siempre ha habido una gran rivalidad entre las dos tribus y sus descendientes.

La primera potencia surgida en fue la de Sanga Abakuá, organizada por los descendientes de los efor y sus personajes principales. Así las mujeres fueron calificadas de indignas porque fue una mujer la que provocó la muerte a Abasí-Tanze, por tanto quedaron proscritas de las sociedades abakuá.

Los abakuá rinden tributo a los elementos (ya señalados) y rinden tributo a sus muertos, aspiran a llegar a otra vida donde se reunirán con los “ekobios” y “moninas” y por supuesto con los Reyes del Ekoí, o cielo abakuá.

El cielo abakuá o reyes del ekoí —los jefes de las tribus principales de la confederación tribal más destacados, que estuvieron en el proceso de Sikán en las regiones de Bekura Mendo y Usugare—, son: Iñaleko, Iñaleso, Obio-Selan, Musiansún, Okoloba, Iña-Nutia, Iña- Serisún. Los siete reyes se encuentran en un mundo divino, donde sólo pueden entrar los abakuá.

La organización de una sociedad Abakuá. Tienen una organización propia, es un estado mayor denominado koriofó. Este agrupa a los Iniobones y obones, este de menor categoría que el primero. Para finalmente encontrarse a los obonekue —ñañigo en lengua Efik— practicantes simples o juramentados. Los integrantes del koriofó o las plazas son:

Illamba: que es el jefe máximo y dirige el “juego”.

Mokongo: es el organizador del juego, además de llevar la economía de la “potencia”.

Isué: es un sacerdote con categoría —obispo—, y oficia en las misas. Es el personaje principal en los bautizos y además lleva la vela (enkalu matongo)¹⁸.

Isunekue: es el responsable del tambor sagrado y secreto Ekue (es de donde sale la voz de Tanze). (Es el único que se puede encargar de su mantenimiento, armarlo, desarmarlo, todo ello con los ojos cerrados porque no puede verlo).

Ekueñón: también se le denomina nasakó, es el brujo y el que prepara la bebida sagrada llamada mokuba —ésta la toman sólo los iniciados y los “difuntos”. Los ingredientes que generalmente usan son: maní, ajonjolí, plátano macho, yuca, ñame etc.

Empegó. “Es el encargado de hacer y revisar las firmas o las anaforamas”.

¹⁸ El símbolo de la vela es que al nuevo iniciado lo salva de la obscuridad en que se encontraba.

Mosongo: “preside los tribunales y ejerce la justicia abakuá”. Es el custodio de la vara de la justicia. El itón (bastón) del Mosongo es el más grande, en largo y ancho, ya que dentro van los güines o saekues, con los cuales se fragalla el Ekue. Los itones son gruesos y muy adornados ya que es un distintivo de cada “juego” abakuá

Abasongo. Es el secretario del Illamba, lleva los libros sobre todos los asuntos abakuá.

Enkrikamo: “domina a los muertos representados por los íremes”, diablitos, uno llamado Aberiñán y el otro Aberisún. En un determinado momento se convierte en Morua “para dominar al diablito y obligarlo a limpiar (despojar) y bailar dentro del “juego”, así como a retirarse”. (Ariyó Aronika: 19).

Firma. Cada “plaza” o jerarquía de una potencia abakuá se identifica con una determinada firma o anaforama, que es un trazo que incluye varios elementos como círculos, flechas, cruces etc. Las firmas o las anaforamas son figuras, que representan a personas, espíritus y los diferentes momentos de una ceremonia abakuá. Cada tierra o juego tiene su propia firma o anaforama que en cada ceremonia se pone en un lugar especial, cada jerarquía tiene su firma independientemente de la “tierra” a la que pertenecen, ya que tienen su propia figura en el cargo que tienen dentro del “juego”. Las figuras se componen de círculos, flechas, cruces, triángulos y figuras de maja o serpiente dispuestas de forma muy artística.

“Las firmas se hacen con yeso amarillo cuando se trata de ceremonias en relación con la vida, pues piensan que esto tiene relación con la vida y el sol. Se trazará con yeso blanco todo lo que tenga que ver con la muerte, con lo necrófilo y con la luna. (Ariyó Aronika: 18-19). Las firmas además de identificar a las “potencias” también sirven para distinguir las diferentes ceremonias y los diferentes momentos de las ceremonias abakuá, pues todos ellos irán representados por su firma.

Las “plazas” tienen sus firmas iguales para todas las potencias, los “juegos” tienen las suyas diferentes para cada “juego” o “tierra”, y los obonekues también tienen pero son más sencillas y con cierto parecido a la de su “potencia”. Por supuesto que los trazos tienen un significado así las firmas en amarillo en forma de flecha se trazan, hacia abajo, hacia la tierra; las flechas en blanco serán trazadas hacia arriba, hacia el reino celestial abakuá.

Existen gran cantidad de potencias, cerca de 600, las firmas son muy parecidas y aún así se pueden identificar las de los grupos efor, que son sencillas mientras que las efik son prodigas en trazos y símbolos.

El Empego (encargado de trazar las firmas) traza la firma del “juego”, la suya propia y la de la ceremonia que se llevará a cabo para después ir trazando las firmas de las fases y el final de la ceremonia. (Ariyó Aronika: 19-20).

La Liturgia de las ceremonias abakuá. Las ceremonias abakuá empiezan a las doce de la noche y duran hasta la puesta del sol del día siguiente. En las ceremonias secretas participan sólo los plazas y un grupo de iniciados; y una parte de la ceremonia es pública, donde participan familiares y son incluidas las mujeres durante la parte del baile, la comida, la música y los cantos.

Las principales ceremonias son: Plante, Baroko, Juego, Abasi Bomé y Enlloró (que puede ser para un muerto o un vivo). (Ariyó Aronika: 21). La ceremonia principal de loa abakuá, es el Plante. En esta ceremonia entran a formar parte del “juego” o “tierra” los nuevos miembros del juego. Los nuevos miembros llamados *indiseme* (para ser aceptados por los integrantes del “juego” y otras “tierras”, los investigaron durante dos años) tienen que llevar a la ceremonia varios elementos como son: un *mbori* (chivo), un gallo, una tinaja,

un manojo de palos de diferentes clases, (permanecerá atado, que significa la unión indisoluble de los integrantes de la sociedad abakúa), el ñame, el plátano macho grande, huevos, palomas, aguardiente, tabaco, maíz, escoba, velas, yuca, etc.

El ritual de la ceremonia se realiza junto a un río y una ceiba, en donde se reúne el Koriofó (todos los plazas).

El indísime, desnudo de la cintura para arriba y sin zapatos (y con los ojos vendados), esperara ser señalado con los trazos en yeso amarillo que el Empegó hará en sus piernas, brazos, cabeza y pecho. Dichos dibujos consistirán en flechas (en brazos y piernas). En la cabeza se hará un círculo o indiabakúa, en cuyo interior habrá dos círculos pequeños y dos cruces pequeñas. En el pecho se trazará una flecha hacia abajo, con una raya que formará con ésta una cruz y que también llevará los elementos de dos círculos más pequeños y dos crucecitas.

A un golpe seco y único del Mpegó (tambor sagrado), comenzará la ceremonia.

En la ceiba está amarrado el mbori (chivo) que, previamente, ha sido adornado con cintas, plumas, cascabeles. Se ha “rayado” (señalizado) con yeso amarillo, al igual que el aspirante (indísime), es decir, se ha humanizado para el juramento. La ceiba también está llena de trazos hechos con yeso amarillo.

Todo este terreno o escenario que adquiere connotación de sagrado, porque en él va a ocurrir parte de la ceremonia, se llama isaroko (terreno de la hermandad).

Después de que suene el tambor “Mpegó” para dar su inicio, en medio de un silencio sólo alterado por rezos y cantos, el Mosongo, el Abasongo y el Enkrikamo conducen al indísime —que tiene los ojos vendados— hasta donde se encuentra el chivo. El enkrikamo es el encargado de rociar (con su boca) el aguardiente al aspirante, al chivo y a la ceiba.

En ocasiones utilizan vino seco y agua bendita, traída de una iglesia (umón-Abasí). Siempre llevará en la mano una rama de albahaca para despojarlo todo: hombre, ceiba, chivo y los presentes.

Al mbori (chivo) le cortan los testículos y echan 7 gotas de sangre al río (mañon) y 9 gotas al monte, como tributo obligado.

Después de haber despojado al “indísime” de haber sacrificado en sus testículos al mbori, así como de haber pagado sus tributos al río y al monte, el Enkrikamo purificará con un gallo... a través del ...diablito ... con el ave viva... al que va a “plantar” o jurarse como ñañigo. Terminada esta ceremonia, el Enkrikamo se cuelga el gallo a la cintura, y que este ha “recogido” las malas sombras o masawanas del o de los que van a juramentarse, pues en los últimos años se hacen ceremonias colectivas ... (Ariyó Aronika: 21).

En el transcurso de la ceremonia el indísime o abanekue ha sido golpeado e insultado con los itones, es decir con el bastón sagrado, para probarlos en su condición de hombre y de macho. La ceremonia es acompañada de música y canto. Terminada la primera parte del ritual el indísime es llevado a un cuarto llamado el kufón Abasí —habitación sagrada—, altar (butame) donde están expuestos los itones de los plazas y las potencias, los tambores sagrados y un crucifijo cristiano, en el suelo se encuentra una estera de yute con ofrendas, es un momento especial porque aquí se le quita la venda al indísime, para que observe y venere el altar sagrado de su potencia. El Empegó dibuja la firma del juego, la potencia y expone al nuevo miembro los fundamentos y leyes del abakúa. (Ariyó Aronika: 24-25).

Mientras esto sucede en el interior, la ceremonia continua en el exterior, dos diablitos con el chivo que ha servido como ofrenda, va de un diablito a otro, que lo abrazan, lo

besan y para que no emita sonidos le meten hierba en la boca, al finalizar esto lo golpean en la cabeza para inmediatamente descargar un golpe con navaja en la yugular, todo esto se realiza en medio sonido de cascabeles, cantos y rezos. La sangre del animal se recoge para preparar la bebida sagrada, esta bebida la prepara el brujo, que combinará la sangre del animal con jugo de hierbas, pimienta, aguardiente y pólvora. Los diablitos lo llevan ante el altar para que el nuevo miembro ñáñigo la ingiera.

Posteriormente llevan al indísime vendado al Cuarto Fambá¹⁹ (lugar secreto del Kufón) aquí es donde se lleva a cabo la fase más importante de la ceremonia. El indísime se coloca sobre una figura trazada en el piso, se pone el Ekue (el tambor sagrado) en la cabeza mientras el Illamba fragalla. Continúa el fragallado hasta que del tambor sale un sonido fuerte como el bramido de un toro²⁰, que se identifica con la voz de Tanze. El sonido es escuchado por los que están fuera del Kufón. El indísima considera que la voz de su dios les ha penetrado dentro de ellos y es el momento en que el iniciado se convierte en *obonekue*, es decir un nuevo miembro de la tierra, es un monina más y un ekobio de la sociedad secreta abakuá. El nuevo miembro abakuá sale del Cuarto Famba y se reúne con el resto de los ekobios para comer junto a ellos (parte del chivo sacrificado), al ingerirlo le dará un valor para su nueva vida como abakuá. Mientras tanto los músicos entonan cantos conocidos hasta la puesta del sol. (Ariyó Aronika: 27-28).

Llanto o Enlloró. El rito funerario llamado “Enlloró” o “llanto” también se conoce con el nombre de Engoró y se efectúa para despedir a un “monina” que ha muerto. El personaje más importante es el diablito funerario denominado Anamagüi, que preside y dramatiza por medio de mímica diferentes sucesos, sus ropajes son negros y blancos y lleva cencerros de madera.

En un cuarto funerario, las paredes están cubiertas por paños negros, según don Fernando Ortíz, en esta ceremonia se utiliza un encuentro entre el Anamanguí y el espíritu del ekobio ñangue (muerto). En donde el diablito y el brujo del juego llamado Nasakó, representan una discusión:

Anamanguí le pide explicaciones, entre gestos de dolor, de la muerte de ese monina y porque Nasakó no lo defendió con sus poderes del ñangue. El Nasakó —todo se realiza con mímica y alguna que otra frase— justifica su impotencia expresando que no pudo librarlo del ñankue (muerte) y puestos de acuerdo los dos sobre lo irremediable de la situación, proceden a la “limpieza” del muerto, tal y como se hizo el día de su iniciación (con hierbas y un gallo). Se le trazan los dibujos, esta vez con yeso blanco, y las flechas apuntando hacia arriba. Esto se hace para que el difunto sea reconocido en la otra vida por sus ekobios y pueda entrar al EKOI (cielo abakuá).

De nuevo Nasakó prepara la mokuba con un poco de sangre de un mbori muerto a los efectos, y todos sus ingredientes, y le dará al muerto unos cuantos sorbos que, como es natural, costará gran trabajo hacer pasar por la garganta del difunto, derramándose casi toda....

Cuando el muerto ya está preparado se trae el Braki Nánkue, tambor funerario sagrado, que al fragallarse suena apagado. Como un lamento. Esto se debe a que el Braki ñankue no es más que un cráneo humano, al que se le ha quitado la parte superior, ahuecando su interior y después se le ha cubierto con un parche. Esto hace que, al resultar más pequeña la cavidad fonal, el sonido brote más apagado.

¹⁹ Esquina de un cuarto, tapada con una cortina, atrás de la cual se encuentra Ekue (el tambor sagrado), que fue armado por el Illamba, con ayuda de Isukekue.

²⁰ El sonido que sale del tambor se produce cuando en el centro del tambor se coloca un güin y con los dedos índice y pulgar mojado en sangra del chivo se frota rítmicamente, hasta que se produce el extraño ruido.

Posteriormente, todos los hermanos dicen un secreto al oído del difunto, a modo de despedida: “Embayakán Suakán” (que quiere decir “vete y no vuelvas más”). (Ariyó Aronika: 29-30).

Posteriormente se coloca al occiso en su caja y se inicia un baile en donde también participa el difunto, pues bailan con el féretro. El ritual irá acompañado con rezos y cantos fúnebres de ritmo lánguido, aquí los tambores son tocados con los parches hacia abajo, por lo que los toques son apagados y lentos. En el caso de que muera alguien importante de las jerarquías de la potencia, como por ejemplo el *Illamba*, el ritual se convierte en algo más elaborado, ya que se invitan a Illambas y plazas (jerarcas) de otras potencias. En esta ceremonia participa Ekue, Braki ñankue y un mbori (chivo) sacrificado.

CAPÍTULO 17

VUDÚ

Vudú

El vudú es la religión afroamericana que ha despertado la curiosidad de grandes sectores en América Latina y Europa y ha sido también objeto de manipulación amarillista y espectacular de los medios de difusión. Sobre el *vudú* se han escrito series interminables de mentiras y se han rodado películas y programas de televisión, con el único fin de lucrar con un producto de fabricación comercial y sensacionalista. En ciertos medios, decir *vudú* equivale a decir “magia negra” y referirse a ceremonias diabólicas y “maleficios” temibles.

El *vudú* no es otra cosa que el culto a las deidades de la naturaleza, como sucede en la mayoría de los ritos africanos. Los *vodun* (plural) son las deidades que representan el plano intermedio que está entre el Dios supremo y los hombres.²¹

²¹Como hemos visto, la concepción del mundo en el africano comprende toda una red de interpretaciones de aquellos elementos definitivos de su existencia. La expresión de las representaciones colectivas, es también un complejo lenguaje compuesto, no sólo de mitos orales o actuados (ritos), sino también de formas plásticas elaboradas con materiales naturales (maderas, fibras, cuernos) en forma de estatuas, máscaras y otros objetos; así, ancestros, dioses, genios o espíritus, pueden ser expresados con los mismos medios que se expresan mitos, cualidades de los humanos o circunstancias de la vida de los pueblos. Este es el reto que presentan las culturas de : hay que conocerlas para saber cuándo una danza, una ceremonia, un rito o una narración está hablando de los aspectos reales o simbólicos de lo imaginario, de los mitos, etcétera; distinguir y relacionar, interpretar sin alterar al contenido verdadero, aquél que es para los africanos ley no escrita, tradición, costumbre y sentido de la vida. Entre los ancestros y el dios creador, se extiende una jerarquía a veces confusa de potencias o deidades que tienen igualmente la función de intermediarias entre el supremo y los hombres, aunque se contemplen como autónomas.

No obstante estar en el contexto del más allá del que forman parte, son entidades que acompañan muy de cerca a los mortales y que, por otra parte, llegan a ocupar tan alto como el del gran creador. Entre las divinidades de Dahomey están *Lissa* y *Mawou* quienes dominan el cielo y son parte del mismo. Entre los massai de oriental vemos también las divinidades de la tormenta, que además, gobiernan grandes fuerzas del universo. Entre los yoruba, cada orisha o divinidad puede haber sido el ancestro fundador de un clan, al que se le atribuyeron atributos particulares y, después, se le empezó a rendir culto. Es frecuente en África oriental, que los ancestros fundadores se agrupen en torno al dios único ocultándolo, como entre los shillouk del Alto Nilo. La divinidad de la tierra puede integrarse o desbordarse en una multitud de manifestaciones, con diferentes nombres y asociándose con otras divinidades según los cultos de cada poblado.

La categoría más alta es la que comprende a las divinidades de los mitos de la creación, grandes divinidades cósmicas, actrices de los hechos esenciales que constituyen el principio de todas las cosas. No siempre son personificados de manera precisa; los tres dioses principales entre los ibibio se derivan del mito del cielo y la tierra que engendran un hijo; el trueno, al rebelarse contra su padre comete incesto con su madre. El agua y las divinidades que la gobiernan son, después de las del cielo y la tierra, las siguientes en jerarquía. Más bien, cuando esas cuatro divinidades existen al mismo tiempo, su jerarquía difiere muy poco entre los pueblos que les rinden culto. En realidad los elementos tierra, agua y cielo, son el hábitat que contiene a la deidad, no la deidad misma. En la región del Alto Volta el culto a la tierra es el predominante; los bobo la describen como una entidad hermafrodita que está en el origen de todas las cosas y a la que un dios-cielo fecundó. El culto a la tierra se efectúa en lugares especiales, los animales son sus mensajeros, el sacerdote de este culto adquiere un rango de primer orden en la que él es el personaje principal y el árbitro moral que vigila que no se cometa homicidio, el crimen más detestable de la tierra.

En el Sudán occidental, el agua es tal vez el elemento que recibe más atención. En la cosmogonía bambara, Faro es el dios que dotó de vida a los seres poniéndolos sobre la tierra. Los dogon tienen a Nommo, el héroe civilizador, hijo del cielo y de la tierra, el gran ancestro que tiene multitud de apariencias y de poderes, vive en las aguas, se manifiesta en sus reflejos, en sus pescados, en sus remolinos. La mayoría de los pueblos de central y meridional, en términos generales no creen en dioses de la naturaleza, no hay espacio sagrado que se tenga que salvar entre los humanos y dios.

Los cultos de *vudú* son sincréticos ya que, desde la época colonial, se mezclaron con los cristianos, siendo un proceso básico que acompaña al nacimiento de la cultura caribeña. Los elementos religiosos que constituyen la base del *vudú* son los que trajeron los esclavos dahomeyanos de las etnias ewe y fon, en cuya lengua *vudú* significa deidad.²² Esta sincretización se desarrolló en Haití y se difundió por todo el Caribe.

También hay en Haití un mestizaje lingüístico, el *cróele*, que es hablado por toda la población (además del francés, el idioma oficial). Esta lengua tiene sus bases fonéticas y gramaticales en los idiomas africanos dahomeyanos e incorpora voces francesas e inglesas y, en ocasiones, hasta españolas.

Es entre los pueblos bantús (sudaneses, guineos y parte de congoleses) en donde las deidades intermedias gobiernan las montañas, los bosques, los arroyos, ríos y lagos, además de los genios y espíritus que habitan en la misma naturaleza pero subordinados a los dioses de ella. Muchos autores ven en estos elementos una forma de politeísmo: dioses de la naturaleza con templos y sacerdotes, al igual que los politeísmos de otras culturas: Grecia, Egipto, India...

Entre los sistemas de dioses secundarios, en Togo, Dahomey o Nigeria, las familias de dioses conforman verdaderas teogénesis, donde los dioses que desaparecen son reemplazados por otros nuevos. En Dahomey, hay verdaderos conventos de hombres y mujeres que están dedicados al culto de dios y al pendiente de los cultos de los dioses secundarios, a los misterios de su aparición y desaparición. El dios de la centella o del rayo es *Henieso*, el de la viruela es *Sakpata*, los dos matan: uno mediante la enfermedad que produce. Los cultos de Dahomey y de Nigeria y Ghana, se basan en un ritual muy complicado orientado a satisfacer a los dioses, a celebrar sus fiestas y a evitar su cólera para que no maten a los hombres.

La región que se llama Costa de los Esclavos, que comprende Dahomey y Nigeria principalmente, tenía antes de la llegada de los europeos un panteón muy extenso de divinidades llamadas como ya se ha dicho, Orishas o Vudús; todas muy diferentes con nombres y atributos específicos de acuerdo a sus funciones. El Vudú, sin embargo, tiene una deidad que se manifiesta en algún elemento de la naturaleza; el Vudú es aquello misterioso, impenetrable, incomprensible y sobrenatural. De cualquier manera los Vudú son divinidades a las que se les ofrecen sacrificios continuos como a los Orishas, igual que éstos, tienen sus alimentos especiales cada uno y necesitan del culto y atención continuos para conservar su fuerza. Aquí se establece una dependencia recíproca entre Orishas o Vudús y hombres. Por una parte para que estas deidades respondan a las plegarias de los humanos necesitan del culto continuo de los alimentos y los sacrificios; aun cuando pueden descargar su cólera y su crueldad sobre los mortales y aun cuando pueden ser violentos y causar daño, conviene mantenerlos activos con el culto, pues de otro modo su ausencia haría más penosa la vida de los mortales y sería imposible sustituir su presencia sagrada. Entre los castigos que envían estas deidades está la del trance o posesión inesperada, situación en la que una de estas divinidades posee a un ser humano, se apodera de su cuerpo y si no está preparado le hace sufrir su crueldad, su cólera y su violencia.

En Dahomey, el más importante de los Vudú, es *Fa* el que trasmite por la palabra la voluntad suprema a los hombres. En otras palabras es el dios de la adivinación. Entre los yoruba existe el mismo sistema al que se le llama oráculo de *Ifa*, que concilia a los hombres con las fuerzas sobrenaturales. En sus funciones está excluida la violencia o el maltrato a los mortales, por el contrario satisface la necesidad de seguridad, de protección y de advertencia.

Entre los mismos yoruba de Nigeria y Dahomey, uno de los dioses más venerados es *Shangó*, dios del rayo; personaje histórico —cuarto rey de Oyo— su personalidad evolucionó hasta convertirse en una de las deidades más veneradas, no sólo en la región yoruba, sino más allá de sus límites.

²²La tribu dahomey. Los hombres de esta zona reverencian a los gemelos que en el sincretismo cristiano se conoce como Cosme y Damián y son representantes en la tierra del sol y la luna. Reverencian entre los dioses a un truquero, figura temida y fállica conocida entre ellos como *Leyba* y como *Esú* entre los yoruba. Una característica notable es que tanto el pueblo yoruba como el ashanti rinden gran culto al rey y a los antepasados, figuras muy relacionadas con la lluvia y con el bienestar de la tribu. Por ello los funerales reales llegan a ser muy costosos y complejos.

Por su parte, los ashanti concentran la energía real en tronos confeccionados con la madera sagrada de ciertos árboles y les hacen ofrendas, pues las energías de estos banquillos son de suma importancia, al grado de que cuando algún prepotente oficial inglés pidió sentarse en uno de ellos, la acción provocó una sangrienta guerra. La tribu dahomey entre tanto produce muchas obras metálicas, pero se dedican sobre todo a la agricultura. Practican abundantes cultos totémicos y por eso, sus clanes reclaman a ciertos animales como sus antepasados. Fue en Dahomey donde se originó el vodú que en Haití se convirtió luego en vudú y que implica un manejo especial de la energía espiritual llamada “mana”. Los dahomey creen en tres diversos tipos de fuerzas anímicas, pero su trasmundo se localiza de manera confusa en diversas partes, pasando alguna montaña o cruzando determinado río.

El culto *vudú* está dividido en sectas, con sus centros religiosos independientes. Los conceptos religiosos que rigen a cada una son distintos, no en su parte básica, sino en la interpretación que hacen de la tradición oral común que proviene de África. En el *vudú* hay también algunos dioses que otros grupos africanos —congoleses, senegaleses, minas, ewe-fon y yorubas— introdujeron en la liturgia de los cultos sin alterar su espíritu netamente dahomeyano. La geomancia se practica a la manera yoruba con el oráculo de Fa (*Ifá* en Cuba) y las nueces de palmera que sustituyen a los caracoles.

El foco de la vida de los haitianos es el *vudú* y las creencias que lo sostienen abarcan los aspectos económicos y sociales del ciclo vital; los rituales son propiciatorios del trabajo agrícola, están orientados hacia el culto a los ancestros y adecuadamente relacionados con el catolicismo; incluso hay, como se ha señalado, un sincretismo *vudú* católico en el que las imágenes de los santos reemplazan las representaciones de las deidades africanas que se perdieron en el proceso de transculturación forzada a través de la esclavitud. Las prácticas principales son de inspiración sudanesa, aunque hay una tercera de origen congolés, a la que propiamente no se le considera verdadera, puesto que el ritual original es de procedencia dahomeyana (Dahomey); no se puede negar que, como en las otras grandes religiones afroamericanas, existen una serie de subdivisiones o formas de diferenciación regional cuya variedad causa confusión a los observadores ocasionales.

Examinemos ahora alguna de las manifestaciones vudúes americanas. El vudú penetró en Haití desde el siglo XVI²³ y la mayor parte de las deidades de este culto proceden de Dahomey, aunque algunos dioses provinieron de Nigeria. Estos seres divinos se adoran en terreiros llamados hunforts y sus sacerdotes son los “hunganés”. Hay también sacerdotisas que se llaman “mambos” (de ahí proviene el nombre del ritmo popular), en tanto que los iniciados se denominan “hungsi”. No se trata de un sistema religioso que posea una doctrina organizada, pero con el vudú también llegó el uso de los tambores sagrados que acompañan los ritos y los muros del “Hunfort” se decoraron con cromos de santos, representantes sincréticos de los poderes sobrenaturales llamados loas.

El espacio sagrado del vudú se llama Houmfor y está constituido por dos partes. La primera, el cuarto, alberga los altares, donde se guardan las banderas, los Govis, que contienen los espíritus y los tambores sagrados. La segunda parte, el peristilo, simple techo plano enfrente del cuarto, donde se desarrollan las ceremonias públicas y las danzas, el elemento principal del peristilo es el poste central alrededor del cual se dibujan los dioses con harinas. (Bartien, 1952:)

Cuando se va a llevar a cabo una ceremonia, el “hungan” dibuja con harina y otros componentes un complicado trazo heráldico al que se llama *vevé* desde la entrada del hunfort hasta el poste simbólico, o suerte de *Axis mundi* que se encuentra en medio del terreiro y que se llama *poteau mitan*. El gran sacerdote se denomina *papaloo*.

En el vudú, la posesión se considera de suprema importancia, pues se piensa que sirve para averiguar el sentir, tanto de dioses como de difuntos, ya que se opina que los muertos sobreviven y no se produce una aniquilación total, sino que la muerte es tan sólo una separación forzosa y temporal.

El primer loa en rango es *Legba*, el dios de los inicios propicios. Su diseño o *vevé* representa una cruz, cuyo eje vertical se asienta en las aguas abismales y asciende hasta

²³ El punto histórico de partida de este culto sagrado arrancó en la noche del 14 de agosto de 1791 cuando un contingente de esclavos y cimarrones bajo el mando de Boukman, se reunió al norte de Saint Domingue para concertar la sublevación general; ahí los conspiradores juraron ser fieles a sus jefes y destruir a los blancos para ganar su libertad. El vudú sirvió como elemento liberador de la esclavitud a las masas de africanos explotados. Esta religión logra imponerse como el culto oficial de los habitantes haitianos.

establecer contacto con los cielos. El travesaño horizontal de la cruz simboliza el mundo de los hombres, y esta es una muestra somera de la profunda simiente filosófica con la que se encuentra, sorpresivamente, quien ahonda un poco en esta vieja modalidad religiosa.

La fertilidad se propicia mediante un personaje llamado *Dambalah* que se equipara a San Pedro, pero que en el seno africano, viene a ser la multicolor serpiente que simboliza el arco iris.

El loa de los mares es *Agué* y *Azaka*, es el del trueno, representado, como es costumbre en el pensamiento arcaico, por un hacha; *Egún* es el loa de los herreros, se equipara a Santiago y se asocia al color rojo. No se puede dejar de mencionar a la Afrodita vudú que es *Erzuli*, pues ella personifica la gracia y la belleza femenina y en el culto se sincretiza con la Virgen María. Su vevé es un corazón transido y se le honra con los colores rosa y blanco.

La muerte está representada por varios loas llamados “el grupo Guedé”. A través del culto a sus muertos, tanto el negro africano como el afroantillano llega a *socializar* la muerte —la enemiga inmortal—, para integrarla en su microuniverso, a arrancarle una parte de su poder y magia sobrecogedora, a *domesticarla* y, en fin, hasta incluso someterla a su voz.²⁴ Es un lenguaje ritual claro, inequívoco en señalarle el camino de la certidumbre de su propia inmortalidad.

Como es natural suponer, este diálogo entre los vivos y los muertos ocupa múltiples y variadas manifestaciones y funciones. La cognoscitiva efectúa la comunicación y la transmisión de informaciones empíricas entre los antepasados y sus descendientes, entre aquellos que pertenecieron y los que hoy son. Es un lenguaje ampliado y articulado hasta el diálogo colectivo; socializado y ritualizado ceremoniosamente en la reiteración cotidiana del reflujo y el reflejo de la vida y la muerte.²⁵

²⁴ Lean Ziegler, *Los Vivos y la Muerte*. Siglo XXI, México, 1976.

²⁵ Elblugar sacro por excelencia, donde se establece el Kalfú (Carrefour) de cada grupo vuduista en particular. Las encrucijadas de caminos se transforman así de esta manera, en el punto o “puerta” de acceso mágico al mundo de Los Invisibles, el cual a su vez representa el alma del cosmos, la fuente de la fuerza de la vida, la memoria cósmica de los antepasados y del clan o “familia” vudú y la sabiduría mítica sobre el origen, el principio y la historia del grupo mismo. (Maya Deren, 1953)

Dicho de otro modo en la intersección en cruz de un Kayú o encrucijada de caminos vuduista, encontramos la síntesis o la “encarnación” actualizada de la paradoja divina, dos nociones contradictorias y complementarias a un mismo tiempo; la vida y la muerte, reunidas en un mismo punto de encuentro, en un sólo y mismo ser. Dos Seres o Loas encargados del acceso o puerta del más allá; *Papá Legba*, el iniciador y custodio de los caninos en la vida, quien rige la encrucijada del *Kalfú* hasta antes de la medianoche y *Kalfú*, mismo maestro bokor de la noche, la muerte y la transformación, regidor del “cruce de caminos” después de la medianoche.

En esta misma dinámica de dualismo existencias, se inscriben una gran cantidad de mitos de la creación en el pensamiento filosófico africano, el cual propone al hombre una elección entre su mortalidad y la inmortalidad. En el hombre mismo yacen todas las circunstancias y posibilidades de activar una u otra. La primera posibilidad (la mortalidad) expresa la condición actual del ser humano, la segunda (la inmortalidad), conduce al discurso de su propia negación. Si la vida se regenera para multiplicarse y conservarse, es justo pensar que la muerte está escondida, como la “división” del viviente, en el interior del acto de la vida misma. Así mismo, no menos esencial para la vida, lo ocupa el lugar del sueño —lo onírico, esa “pequeña muerte”— que periódicamente sumerge al ser vivo en ese estado de inconsciencia que los hombres, de todo tiempo y en todas latitudes, han asociado a la muerte. La semejanza entre ambos estados reitera así a la mente del africano su necesaria y reiterada conexión; la ausencia de uno provocaría la ineludible desvanecimiento del otro. **En una parte importante del discurso mítico del negro africano, resulta de ello, que el hombre finalmente resuelve “optar” por la senda de su mortalidad, porque está de acuerdo con su condición; de ninguna manera, podría optar por la inmortalidad sin rechazar automáticamente su manera y forma de ser.** (Dominique Zahan, 1980)

La protección y permanencia de los antepasados y de sus muertos, igual que la de los demás potencias o fuerzas numinosas, son indispensables para la vida del negro africano, de otro modo este perdería su vínculo

La primera forma de vudú es la que se ha llamado Rada-Dahomey y está considerada como benéfica, de carácter protector. Se celebra para pedir a los loas (dioses) bienes o gracias para sus adeptos y para la comunidad en general. El otro rito es el Petró, que se orienta a la destrucción y al perjuicio de los enemigos; se dice que en este rito se sacrificaba a los europeos durante la sublevación de los esclavos. Aunque el vudú se consolida con la esclavitud en Haití, está basado en conceptos religiosos comunes a muchas etnias africanas.

Las divinidades veneradas son, en su mayoría, africanas (Nigeria y Dahomey), pero algunas son criollas por el hecho de que la morada de los dioses está en el cielo, las montañas, los ríos y las fuerzas naturales de la región en que se practica esa religión.

Los loas o misterios que los houngan o las mambo (sacerdotes y sacerdotisas del culto) conocen por su nombre, no son otros que las deidades que vinieron de África pero que ya constituyen parte de Haití, como los adeptos mismos. Todos los habitantes del campo haitiano (85%) son creyentes, por eso esta religión es algo más que una simple práctica; trasciende a la vida política, social y económica del país. Para gobernar Haití se han tenido que manipular las fuerzas del vudú. De la misma manera que los esclavos consiguieron su independencia apoyándose en la religión, los gobernantes de hoy se valen de ella para mantenerse en el poder. La iglesia católica ha tenido que admitir su convivencia con el vudú y permitir esta mezcla dentro de sus templos.

De los elementos que componen el ritual de los cultos, la danza y el trance son inseparables; aunque no siempre que hay danza hay trance, pero no hay trance sin danza. Aunque tienen carácter sagrado, las danzas no son, sin embargo, sino una manifestación externa, lenguaje y código que se tienen que interpretar y conocer para comprender su contenido. Durante el trance, los loas “montan” a los adeptos, dirigidos por el sacerdote o hounggan que se encarga de moderar el trance para que no dañe al poseído.

Hay trance individual y trance colectivo; en ocasiones el sacerdote o la sacerdotisa también caen poseídos junto con los participantes, sin descuidar sus deberes de vigilar el trance de los hunsi, es decir, los adeptos que pueden recibir a los vodun.

Entre los loas o deidades principales sobresale *Le Bo Dieu Bon* que está en la cúspide de todos y, aunque se le invoca y venera, no se le rinde culto. Después están todos los demás loas que se dividen en familias, según su origen africano. Por esta razón, en algunas comunidades rurales, el número de loas es mayor que en otras. A los loas se han incorporado los espíritus familiares de personajes que son siempre distintos según la localidad, pues cada uno tiene sus difuntos venerados. De hecho, los vodun son los loas de origen dahomeyano; las otras deidades, nigerianas o congoleñas y las divinidades locales, son en su conjunto los loas.²⁶

con la naturaleza, la familia, su tribu, el clan y la misma sociedad a que pertenece. Convivir con los antepasados equivale a prolongar la continuidad de la “ley de los muertos”, en el mundo de los vivos. Así pues, de este modo, ya no hay discontinuidad entre la vida y la muerte, se desintegra pues la dicotomía de dos esferas opuestas y a un mismo tiempo complementarias. El culto de los muertos, consiste siempre en un rechazo de los muertos por el cual paradójicamente, ellos son recuperados y reinsertados en la comunidad como protectores, auspiciadores y benefactores. (Véase Laenec Hurbon, *Dios en el Vudú haitiano*, Castañeda, Buenos Aires, 1978)

La función de “la ley de los antepasados” apunta pues de una manera esencial a la fundamentación de una autoridad, a permitir la continuidad de la tradición. Respetar y seguir la vía de la tradición, es hacer posible la apertura del futuro. Esta tradición vincula los muertos a los vivos y da a los individuos la conciencia de pertenecer a una sola familia que se prolonga en el tiempo y el espacio, sin ninguna ruptura efectiva. Así de esta manera, no existe garantía para el orden ni para la vida, si no se cuenta con la presencia y el consejo de los muertos.

²⁶Las deidades de Guinea tienen a Legba a la cabeza (Eleguá en la santería), que es el dueño del cruceiro (Maitre Carrefour). Se le debe invocar al inicio de todas las ceremonias para que abra el paso a los demás loas,

En el culto a los muertos se sigue la tradición yoruba de los Gueledé (asociación de hombres en Nigeria). En Haití se le llama Guedé.²⁷ Cuando se festeja a los difuntos los adeptos van por las calles disfrazados normalmente de “muertos”, y, al mismo tiempo que recrean a ciertos personajes, divierten a los espectadores y aprovechan para descargar su agresión con chistes obscenos.

Las ceremonias vudú no son secretas, como se ha hecho creer, ni están enmarcadas en el misterio o prohibidas a los profanos. Sólo los ritos de iniciación no pueden ser presenciados por los extraños. Normalmente, puede asistir a las ceremonias el que quiera, a condición de guardar la conducta de respeto debida a una ceremonia pública. Para identificar el loa, en honor del cual se celebra un servicio, se hace en el suelo un dibujo con los signos y atributos de la o las divinidades a quienes se va a invocar. También hay banderas con los emblemas de los loas; se dice que esto se debe a influencias de la masonería y que, incluso, algunos houngan (sacerdotes) pertenecen a ella²⁸.

Las Banderas ("Banners") del Vudú Haitiano

Estas Banderas provienen de Haití, donde la tradición de esta religión viene desde África al Nuevo Mundo. Están diseñadas para comunicar a los diferentes espíritus honor y respeto y se utilizan en las diferentes ceremonias como intermediarios de lo sagrado y lo mundano. Todas están hechas a mano en lentejuelas, canutillos y perlas. Las banderas fueron utilizadas exclusivamente para uso religioso hasta los años 50 cuando el director del Museo de Arte Haitiano, Pierre Monosiel, comenzó a utilizarlo.

Cada Santuario o "Hunfort" (casa altar) del vudú haitiano posee por lo menos dos banderas, que simbolizan la “sociedad”, “familia” o grupo a la que se está afiliado. Los llamados “banner” son objetos lujosos cuya tela-seda o terciopelo está bordada con franjas de colores y cubierta de lentejuelas centelleantes. Los bordados, puramente decorativos, suelen representar inscripciones, o la silueta de emblemas-gráficos-sagrados (los vevé) o de un “santo” identificado con algún loa. Seguramente a causa de la asociación entre ejército y banderas, la mayor parte de las que se exhiben en los Hunfort, llevan la imagen de un personaje amado y con casco, montado sobre un caballo encabritado y que no es otro que *Ogún-Ferraille* bajo los rasgos de Santiago Apóstol. Su color rojo es el del dios guerrero. Muy conocidos también son los banners de los loas *Metre-Silí*, *Damballah-Wedo*, *Simbi*, *Aggué* y *Barón Samdi*, entre otros.

Las banderas se guardan en el *bagui* (cámara del santuario, donde se encuentra el altar a los loas), al lado de los demás objetos de culto. Se sacan al principio de una ceremonia o cuando un gran loa ha descendido sobre uno de sus “caballos” o fieles. También los visitantes distinguidos tienen derecho a marchar bajo dos banderas cruzadas.

Cuando ha llegado el momento de ir a buscar estos estandartes, dos de las Hunsí (o mujeres iniciadas del vudú) que constituyen el “cuerpo de banderas” entran en el santuario conducidas por *le place* o director ritual del Hunfort que blande su sable o machete. Ellas salen retrocediendo y después cargan literalmente hacia el peristilo detrás de su guía que hace gestos con su arma. El coro de las Hunsí entona entonces un canto a *Sogbo*, loa protector de las banderas, bajo el estruendoso saludo de los tambores. El trío evoluciona

sin su permiso nada puede hacerse. Otro loa es Ogun (Deidad del hierro entre los yoruba) que corresponde al dios Gu de los fon de Dahomey. Erizili Preda Dahomey es la diosa del amor y de las aguas, como otras deidades femeninas. Damballah es un loa masculino y se representa por medio de una culebra. Sincretizada con la Virgen María se convierte en deidad femenina que soluciona conflictos amorosos. Cuando es masculina tiene como concubina a Erizili.

²⁷ Corresponde al Gagá de Santo Domingo.

²⁸ El sincretismo estuvo condicionado en gran medida por el Código Negro de 1685, en el que Francia prohibió los cultos africanos e impuso el cristianismo.

con paso rápido y desde los cuatro puntos cardinales saluda al “Poste Central”, los tambores, los dignatarios, cada cual de acuerdo con su rango. Siguen estos manejos hasta que *le place* las lleva hacia la puerta del altar, donde después de retroceder tres veces desaparecen a paso redoblado.

El concepto antropológico del vudú como la religión haitiana ha sido una noción establecida por la antropología. El campesino haitiano no hace mención de la palabra vudú (voudoun) como una análoga a “su religión”, sino como una palabra que refiere un evento específico: por lo general un tipo definido (convencional) de baile o danza ritual por la cual llegan los loas a manifestarse “montando” a sus “caballos”. Por el contrario, lo que los antropólogos han definido sueltamente como vudú es actualmente una colección o complejo de diversos ritos que trazan sus orígenes a diferentes partes

Alternativamente, y más comúnmente un Hungan o una Mambo, “sirve” u oficia a un rito específico, o quizás a dos, cada cual con un cuerpo específico de ritual y ceremonias que es cuidadosamente definido, circunscrito y consistente. La naturaleza del rito, sea *Radá*, *Nago*, *Ibo*, *Petró*, *Congo*, *Dahomey*, etc. depende de su procedencia y de su desarrollo, evolución, readaptación y la reinterpretación que estos ritos sufrieron en Haití desde su periodo colonial al presente.

Algunos ritos, sin embargo, contienen una profusión de elementos mágicos mucho mayor que otros. El campo del vudú se extiende desde el rito *Radá*, que es altamente religioso en su naturaleza, hasta el *Petró*, que es mágico religioso, al *Bizango*, o *Congo* que es básicamente una práctica mágica.

Esta progresión precisamente refleja los orígenes históricos y culturales de cada rito. *Radá* deriva su nombre de la región o ciudad de Arada en Dahomey y ha venido a representar dentro de Haití la estabilidad emocional y el calor de la “madre”, el corazón de todas las “naciones” de Loas. Por el contrario, los espíritus del *Petró* se cree que fueron forjados en el hierro, fuego y sangre que corrió en la era colonial. Éstos reflejan todo el odio, la violencia y el delirio que arrasó con el sistema de la esclavitud. Los espíritus que se invocan, los tambores, los bailes y los ritmos son completamente diferentes. Mientras que en el *Radá* los tambores y el baile llevan un patrón sincopado y rítmico, en el *Petró* están fuera de tiempo; son agudos, altos y sin misericordia, como el sonido de un látigo o trueno.

La historia del vudú se inicia con la llegada de los primeros contingentes de esclavos de la etnia fon a Santo Domingo, en la segunda mitad del siglo XVII.

Los zombis haitianos

Es necesario decir unas palabras respecto a la terrorífica práctica haitiana de la zombificación. Sólo diremos que ésta no se aplica de manera arbitraria, sino que existen consejos secretos que la autorizan o prohíben, según de quien se trate y dependiendo del peligro social que el individuo represente para la vida colectiva. Para efectuar una zombificación, se requiere la aplicación de ciertos polvos, producto del desecamiento y pulverización de varios animales venenosos combinados con ciertas plantas y vegetales. Ahora ya se han estudiado las sustancias que se incorporan en la preparación de los polvos, aunque se continúa ignorando alguno que otro componente, así como algunos aspectos (tal vez religiosos) de su composición.

El hungan o sacerdote debe reiterar la zombificación tras lograr que el futuro zombi salga de la tumba pleno de fuerza sobrehumana. El sacerdote no va solo y después de que sus acompañantes dominan y atan fuertemente al desdichado le introducen en la garganta una pasta hecha parcialmente de camote preparado con otros ingredientes y se le lleva a trabajar gratuitamente en plantaciones remotas. Éste ha sido, sin duda, uno de los aspectos más temidos y misteriosos de la práctica vudú haitiana.

Como bien menciona el etnólogo Alfred Metraux, resulta bastante difícil construir una teología vudú, con las ideas a la vez variadas, fragmentarias y contradictorias que los “adeptos” y “servidores” se hacen del mundo sobrenatural. La confusión que reina en este dominio es tanto mayor, ya que no se preocupan para nada en conciliar los testimonios tradicionales sobre los dioses y los espíritus africanos con las enseñanzas de la iglesia Católica, aceptadas e incorporadas sin reticencias.

El “Buen Dios” Jesucristo, la Virgen y los santos católicos son relegados muchas veces a una posición secundaria o sincrética en la vida religiosa, mientras que los espíritus grandes y pequeños invaden las ceremonias y captan la atención de los fieles. Estos “seres” sobrenaturales cuyo culto es el objeto esencial del vudú, son llamados “Loa” , “misterios” (Mosté), o en el norte de Haití, “santos” o “ángeles”.

Dentro de la concepción religiosa del vudú, los Loas no son los únicos poderes sobrenaturales que los hombres deben de tener en cuenta. A su lado figuran los Gemelos —los *Marassa*— que conservan un gran poder, y los Muertos o *Guedeses*, que exigen sacrificios y ofrendas y ejercen una acción directa sobre la suerte de los vivos.

Las ceremonias son verdaderos actos de comunicación social y mística, incluyen los saludos entre adeptos y sacerdotes, de los adeptos y los sacerdotes a los loas, etcétera; sigue el desfile de las banderas de las deidades con los emblemas bordados en colores vivos sobre telas de seda. Las fórmulas de invocación constituyen verdaderas piezas de tradición oral; su riqueza está en el uso del creole y en el dialecto que se emplea, así como en el valor mágico que se le atribuye. Después se hacen libaciones delante del *poten-mitan* (que es un recipiente ceremonial) y de los tambores rituales.²⁹ Entre los ritos que se tienen que

²⁹El tambor no es solamente un instrumento de música, es también un objeto sagrado y hasta la forma tangible de una divinidad. Se concibe como su instrumento (o receptáculo donde reside), a través del cual, se llama a un poder misterioso, que proviene del mundo espiritual o bien de las divinidades mismas. Muchas veces su dominio o maestría requieren de una rigurosa iniciación y larga devoción, para que se considere al tamborero en posesión de sus secretos y beneficiosos poderes. Si en el orden en el que se le “saluda” y tributa al principio de una ceremonia proporciona alguna indicación sobre el “status” o lugar que se le atribuye (en especial dentro de la religión vudú), el primer rango y distinción corresponde casi siempre a los tambores, pues delante de ellos se detiene primero en saludos, y solamente después van delante de los Loas. En varias oportunidades durante el transcurso de las ceremonias y rituales del vudú, el Hungan y Mambo van a besar la tierra delante de los tambores y les hacen libaciones con ron o agua.

Como todas las divinidades, los tambores necesitan de los hombres para renovar sus energías y su fuerza. Los sacrificios y las ofrendas a los tambores forman parte de las obligaciones rituales de las sociedades vudú y otras religiones y cultos afroantillanos. Dufrasne, _____: _____).

¡Ahí vienen los tambores! ten cuidado, hombre blanco, que a ti llegan para clavarte su aguijón de música. Tápate las orejas, cierra toda abertura de tu alma y el instinto dispón a la defensa; que si en la torva noche de Nigricia te picara un tambor de danza o guerra, su terrible ponzoña correría para siempre por tus venas.

(fragmento de Tambores intermedios del hombre blanco Tun tun de pasa y gritería de Luís Palés Matos)**ojo nota**

Esta cita de la obra de Palés es impresionante por la metáfora que emplea su autor y porque afirma el estereotipo del binomio negro-tambor que se perpetúa en nuestra cultura. No se pretende decir que los negros del y de nuestro “Doble Continente” no usan tambores. Lo que sí se señala es que hay tambores en todos los continentes y que los han habido desde antes de la era de las exploraciones. Esta presencia del tambor en distintas partes del mundo no obedece a influencia africana. El africano tiene y usa otros instrumentos además de tambores o membranófonos. En África se manufacturan variedad de cordófonos, idiófonos, lamelófonos y aerófonos además de los tambores. También en la Diáspora africana se han ido creando instrumentos nuevos con materiales, proporciones y métodos nuevos. En el y en el Abya Yala el africano y sus descendientes han ido adaptándose a nuevas situaciones, nuevos ambientes y contactos con otros pueblos. En ambos lados del Océano el africano y sus descendientes han sido víctimas del colonialismo europeo. El contacto entre sudánicos y europeos ha propiciado el surgimiento de nuevas sonoridades, nuevas músicas, nuevos bailes y nuevos tambores.

Es muy difícil precisar fechas en el estudio del tambor. Para hablar del tambor caribeño o abyayalense es inevitable retroceder en el tiempo a la Tierra Madre, al Continente Padre que dio origen a la raza humana. De

las poblaciones primigenias **de *homo sapiens neanderthalensis* más *homo sapiens sapiens* surgió la raza humana actual.** En el continente surgieron cinco grupos o tipos humanos (que algunos llaman razas pero el empleo del vocablo raza para denominar a los tipos físicos es contradictorio al concepto de raza humana —hay una sola raza humana). Estos son:

Grupo camito-semítico. Incluye a las poblaciones beréberes, camitas, semitas, egipcias antiguas (posiblemente a los antiguos ligures de Italia) y cuxitas o pobladores de la actual Etiopía y Eritrea.

Nilo-saharianos o gentes del alto Nilo o Nilo. En tierras de Sudán y Uganda actuales.

Pigmeos. Su territorio se extendía a través de los actuales países denominados Camerún, República Central africana, Zaire, parte del norte de Angola, República del Congo, Gabón y República de Guinea Ecuatorial.

Bosquímanos. Habitantes del sur de Angola, Zambia, Malawi, Zimbawe, Mozambique, Namibia, Botswana, Sud, Lesotho, Suazilandia, Venda y quizás otros estados nuevos del extremo sur africano.

El territorio del quinto grupo humano africano, el de los negros, se extendía sobre Senegal, Guinea, Gambia, parte de Mali, Burkina Faso, Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benín, parte del NígerNigeria. Recalco que eso era el territorio ocupado por los negros hace 10,000 años. Los bosquímanos, hotentotes y pigmeos son gente con características físicas que los distinguen de los negros. Son “racialmente” distintos. Sin embargo, hoy encontramos al grupo humano negro desparramado por gran parte del continente africano. La historia del desplazamiento de los pigmeos y bosquímanos por los negros es una que no podremos dilucidar. Los hechos de la migración, conquista, coexistencia, mestizaje, asimilación y transculturación constituye un proceso complicadísimo pero importantísimo para la formación de los pueblos africanos modernos. Estas migraciones intracontinentales e intercontinentales (considerando que el , Europa y el Asia están conectados) propiciaron la difusión de la tecnología del hierro y el bronce.

El neolítico alcanza a los negros alrededor del 1250 a.C. —cómo esto influye en el desarrollo del tambor es asunto de especulación— más cuando el tambor está hecho de materiales perecederos. Si con el neolítico se refinan técnicas de la talla dejando lo estrictamente utilitario para introducir la estética en la talla de instrumentos o herramientas —utensilios— entonces el neolítico produce mejores tambores si los había; o es lógico suponer que con la agricultura y domesticación de animales (actividades propias del neolítico), se deja atrás la vida nómada y se producen objetos más grandes y estructuras fijas porque ya no es necesario mudarse constantemente. La edad de los metales llega a los negros sin pasar por una edad del bronce primero. Los asirios llevaron el hierro a Egipto en el siglo VII a. C. Este avance tecnológico alcanzó a los negros alrededor del año 300 a.C. ¿Y qué tiene que ver ésto con el tambor o con la música? Con los metales, en este caso el hierro, se pueden producir campanas. Así es que las claves africanas o referencias temporales (*Nketia-time line*) pudieron ser percutidas sobre el hierro o campanas cuyas concavidades propician las sonoridades más deliciosas.

Durante la Edad del Hierro, dos ramas de la familia lingüística níger-congo se desplazan por el continente. Estos son los zande y los bantú. Los bantú, que eventualmente conquistan y colonizan el oriente y suroriente del , no llevaron consigo las mencionadas campanas ni los patrones de clave. En Kenya, Uganda, Tanzania y Mozambique ni el concepto de clave ni el instrumento eran conocidos hasta la introducción de la música zaireana y afroantillana en los años del 1950 al 1970. Volviendo a las mencionadas migraciones, los zande se situaron en territorio ahora comprendido dentro del estado de Zaire y los bantú se dispersaron por Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial, Uganda, Kenya y Tanzania. Al avanzar los bantú retrocedieron los pigmeos. Estos últimos —aún cazadores y recolectores en pleno paleolítico— no pudieron contener el derrame de bantúes por todo su territorio (hoy día aún subsisten pigmeos y hablan lenguas bantúes). ya para el 500 d.C. los bantúes entraron en Angola. Para el siglo VII d.C. los bantúes habían conquistado a Angola y Mozambique, extendiendo así la familia lingüística níger-congo o congo-kordofiano, a través de un vastísimo territorio del continente. ¿Y qué relación tiene esto con el tambor? De este territorio precisamente es que se extrajeron la gran mayoría de los esclavos africanos traídos al Abya Yala.

Con el neolítico y la búsqueda de formas, proporciones y estética se elevan las tallas en madera para producir obras muy pulimentadas, refinadas y estilizadas. Con el advenimiento del hierro se introducen en África instrumentos superiores para la talla de tambores y los métodos y técnicas necesarias para la elaboración de campanas y, posteriormente, de los lamelófonos o sansas, instrumentos propios del africano y su Diáspora.

El relativo aislamiento de los pueblos africanos propició un énfasis distinto en la concepción de la música La preponderante percusión se ejecutó y se ejecuta dentro de un orden estricto con los complementos de canto y danza. La ejecución de instrumentos de cuerda se concibió de forma parecida a la ejecución de tambores — los ritmos percutidos se transfieren a las cuerdas basándose también en el *time line* o referencia temporal. El tiempo y el acento se concibieron como ciclos o grupos de impactos alternados con silencios. Durante siglos se estuvieron fraguando y coagulando claves y ritmos complementarios ideados con distintas entonaciones y alturas. Estos ritmos y entonaciones se desarrollaron bajo el fuego de las lenguas tonales africanas.

En el el tambor siempre habla. Con el tambor se imitan las entonaciones, la altura, duración y acentos del habla. Todas las lenguas de la familia congo-níger son tonales, con excepción del swahili. De ahí la gran importancia del tambor en las culturas africanas. Los pueblos del sudánica o al sur del Sahara desarrollaron una forma de comunicación por medio del tambor. Otros instrumentos como las trompetas pueden ser

cumplir en una ceremonia vudú está el de alimentar a los loas, para lo cual se hace el sacrificio de animales, poniendo todas las ofrendas posibles con el objeto de darles fuerza vital.

instrumentos de comunicación también, de manera similar a los tambores. Janheinz Jahn, en su libro *Muntu: las culturas neoafricanas* afirma que con los tambores los africanos desarrollaron una forma de escritura — escritura del tambor— representación del idioma más efectiva y eficiente que la grafía occidental en la comunicación en lenguas africanas. El abecedario latino no sirve del todo para representar letras, sonidos, acentos nasalizaciones y tonos todos a la vez. Con el tambor, el africano sí desarrolló una representación eficiente.

El negro abyayalense, al perder o no haber aprendido lengua africana alguna, tampoco recibió el arte del tambor intacto. Recibió una impresión de ese arte. Heredó una versión muda del tambor porque con el tambor, porque, aun cuando con el tambor comunica identidad, africanía, antillanía, virilidad, fuerza, energía, conceptos sonoros, ritmos, timbres, contrastes y otras ideas inefables —lo macro— lo micro no se comunica porque las lenguas europeas no son tonales; el castellano, portugués, holandés, francés e inglés, las cuales coexisten en nuestra zona. El tambor se convierte entonces en instrumento de expresión étnica, artística y hasta nacional, pero en Abya Yala no es instrumento de las cortes del Obá o Rey, o del Sultán ni de estado africano alguno, sino de gentes explotadas, marginadas, vilipendiadas.

En suelo abyalalense el africano y sus descendientes contribuyeron enormemente a la formación de sus países o nacionalidades y sus presencias se hacen notar de muchas maneras, muchas de ellas insospechadas. Dentro del mismo Abya Yala hubo más desplazamientos de población. La migración es tan vieja como fenómeno social que es parte inseparable de la historia del ser humano. El africano migró dentro de su continente durante milenios. Luego la presencia de los portugueses y otros europeos propició el más brutal comercio y tráfico de seres humanos de la historia.

Fueron traídos los esclavos africanos al Abya Yala, Doble Continente donde el etnocidio, genocidio y explotación también fueron brutales. En ese mundo de colonialismo y explotación es que persisten los rasgos africanos en nuestra música con o sin tambor. Con el cuerpo y sangre de los oprimidos se forjaron nuestras naciones.

Instrumentos Musicales Característicos del Gagá

(Tambor grande / Petró)

El Tambú, es un tambor largo, de mayor anchura que los de vudú, y de un solo parche amarrado en su extremo superior e inferior con cuerdas de sogá o “cabuya”. Su tamaño puede llegar a los cinco pies, éste es tocado con gran destreza. Este instrumento, indispensable para los toques propios de la música Gagá, aparece con mayor frecuencia en las ceremonias del culto Petró. Los “Tambuses”, son bautizados antes de ser utilizados, y antes de salir de la casa del “Hungan”, o la “Mambo”, son objeto de rituales especiales.

La piel con que es recubierta su parte superior, puede ser de chivo o de vaca, según se requiera su tonalidad.

Bambuses

(“Vaccines”)

Instrumento musical característico de los grupos Gagá que salen durante la Semana Santa a hacer su recorrido en diversos “bateyes” de la República Dominicana. Estos bambuses o “Vaccines”, están confeccionados con los troncos de los árboles denominados bambú, y forman una larga, ancha, y pesada flauta perforada a todo su largo, y con dos aberturas en sus extremos por donde pasa el aire. Los bambuses son cuatro: uno largo, dos medianos, y uno pequeño, reciben su nombre según su tamaño, de esta manera tenemos un primer, segundo, tercero, y cuarto bambú. En ocasiones sus ejecutantes usan palitos de madera para tocarlos, su tamaño puede variar desde un pie hasta dos metros, algunos tocadores de este instrumento colocan una de sus aberturas. Estos son pintados con pintura de vivos colores, formando de esta manera una original y singular obra de arte haitiano.

El “Chachá” o Maraca

El Chachá, es uno de los instrumentos musicales propio del Gagá Dominicano-Haitiano, en la República Dominicana, y del vudú. Este está confeccionado con finas láminas de metal, soldadas en cada uno de sus lados. Esta maraca de fabricación haitiana, tiene unas formas asemejadas a la de un rombo. Antes de soldar cada una de las láminas del chachá, se le colocan en el medio varias semillas, su sonido marca el inicio de los toques, y en ciertas ocasiones es tocada por mujeres. Algunos Hungan y Mambos decoran uno de los extremos del “Chachá” con cintas de seda en diferentes colores.

El “Catalié”

El Catalié, es uno de los instrumentos más singulares del Gagá, pues a pesar de su gran parecido a la tambora dominicana, no lo es, y tiene una forma muy peculiar de ser tocado. Este instrumento de dos parches; uno en su parte superior, y otro en la inferior, tiene un tamaño aproximado de dos pies, y en sus extremos superior e inferior está sujetado por cuerdas anudadas. Los parches de esta especie de tambora haitiana, son de cuero de chivo o vaca; y de sus parches, se amarra una sogá para agarrarlo al ser tocado, para su toque se necesita un fino palo de madera, con el que se produce el sonido al golpear los parches.

El sacrificio y el trance son los dos momentos culminantes de todo servicio. Citamos aquí la descripción de una ceremonia en que se sacrifica a un toro:

Se lleva al toro hasta el centro de la ceremonia ... se ata al “poteu-mitan” (el poste de en medio del cuarto) y una mujer muy vieja viene a bailar en medio del peristilo (cuarto ceremonial), no tarda en caer en trance y lanza algunos gritos breves; está poseída por Ogou-ba-dagri. Procede a las libaciones de ron y de jarabe, rociando igualmente el cuerpo del toro. Lo hace beber ron abriéndole el hocico. ...los tambores no han cesado de tocar desde que la ceremonia comenzó... Desatan al toro y lo hacen salir del campo. Todos los participantes corren tras él, finalmente es sacrificado cerca de un árbol perforándole profundamente el cuello y la sangre corre por el suelo. (Metraux, 1958:_____)

La sangre de los animales sacrificados se debe recoger para que todos los participantes iniciados beban después de ofrecerla a las deidades, y una parte se conserva para hacer preparaciones mágicas, que se utilizan en ceremonias especiales.

El valor cultural del vudú reside en sus funciones múltiples. Es una ceremonia religiosa que reúne multitud de elementos de procedencia y herencia distintas. Es también una expansión social de la que se derivan otras actividades profanas muy importantes para la vida de la comunidad. Los ritos son, por otra parte, verdaderos espectáculos con valor teatral, musical y dancístico, con una virtud catártica, tanto para quien participa como para el espectador. El vudú es, por su origen, una herencia de ilusión y de misterio, iluminado por la fuerza y la fascinación de su ritual: en él se integran, dentro de un solo ámbito, los dioses y los hombres. Como religión popular, es parte integrante de la cultura de la masa campesina, tanto en Haití como en Santo Domingo. En ambos países comprende el 93% de la población. En la actualidad, es una práctica viva, está en todos los actos cotidianos del pueblo. Las dos formas de rito, el *rada* y el *petró*, son la dialéctica religiosa que sintetiza la experiencia del negro en América (Haití). El *rada* (propiciatorio) es el legado dahomeyano, aunque fragmentario.

En América se transforma en la experiencia violenta de los esclavos que está en el culto *petró*. Los loas, a través de la posesión se manifiestan de dos maneras: el *rada* que corresponde a la más fidedignamente africana y el *petró*, que representa la violencia, el desajuste social, consecuencia del proceso esclavista. No se debe olvidar que el rito del cual los esclavos se sirvieron para firmar con sangre su libertad fue éste, con él quedó sellada la lucha por la independencia de Haití.

Para el haitiano, el vudú es el vehículo de manifestación de afecto y emoción; es la forma de expresar los deseos y los anhelos. El estado de trance es la forma más directa de estar en contacto con los dioses, que se han transformado, dando a la posesión una apariencia violenta. Para el vuduísta, el hombre tiene dos almas. Una puede abandonar el cuerpo (durante el sueño o la posesión) para prestárselos a la fuerza al dios, que puede usarla para hacer juegos o acciones humanos, ya que él es también en parte. Ambas naturalezas se fusionan lo que explica que el hombre pueda servir de receptáculo de lo divino. Los dioses tutelares de cada individuo establecen con él, mediante las iniciaciones, el vínculo que le va a permitir ser expresión de Dios.

Acerca del poder político que ha tenido el vudú en determinados periodos de la historia de Haití, se ha señalado el interés de algunos gobernantes, que se sirven de él como medio para legitimar sus acciones. Los autores más renombrados y eruditos del vudú se cuestionan intensamente sobre las razones que han tenido los jefes de Estado de Haití, sobre todo en épocas recientes, o mejor dicho, después de la independencia, para mostrar una gran tolerancia frente al vudú. Este cuestionamiento parece expresar que el vudú es nocivo y que sus prácticas no debieran autorizarse y que, en todo caso, no debieran tener la tolerancia o el apoyo, como ocurría en tiempos de Duvalier. Laennec Hurbon señala: “A

decir de Madiou, incluso Toussaint Louverture³⁰ perseguía las “supersticiones africanas”, en 1801. Dessalines al igual que Christophe³¹ prohibieron de manera no menos sistemática la práctica del vudú. En la mayoría de las constituciones del país, se pueden encontrar artículos que, bajo pretexto de condenar la práctica de sortilegios y maleficios, tienden a la prohibición sistemática del vudú. Sin entrar por el momento en una búsqueda de las razones de las actitudes de los diferentes gobiernos que ha conocido el país, podemos deducir por lo pronto dos razones: por una parte, los nuevos jefes de estado haitianos creían necesario demostrar que la primera república negra naciente estaba a la altura de todas las otras grandes naciones llamadas “civilizadas”; y, por otra parte, las potencialidades políticas del vudú eran bastante bien conocidas por los jefes de estado haitianos, y se podía entonces considerar como sospechosos de prácticas vuduistas, a los elementos menos controlables.

Una fecha importante en la historia del *vudú* es 1860, fecha de la firma de un concordato entre el estado haitiano y el Vaticano. Una lucha sin tregua sería librada contra el vudú, por el establecimiento en Haití de un cristianismo recalcitrante. Pese a lo señalado, el vudú, no sólo está presente en toda la masa campesina, sino que ha extendido su influencia y se ha difundido más allá del Caribe; su fuerza y también la malediciente y sensacionalista propaganda están presentes en el mundo entero, dondequiera que se hable de religión, magia y brujería.

La segunda esclavitud del pueblo haitiano, mucho después de haber logrado su independencia de Francia, es la que sufre bajo el dominio norteamericano. La ocupación militar (1915-1934) se convierte en colonización directa, para integrar al país en el sistema capitalista de monopolios, bajo el control del imperialismo norteamericano. Por la acción de esta invasión, los empobrecidos campesinos se ven expulsados de sus tierras. A partir de entonces todos los gobiernos serán sometidos al poder y a los dictados de la política norteamericana. Frente a la desventura de una nueva opresión, el haitiano, como en los tiempos coloniales, ve en el vudú la forma de preservar y resguardar su haitianidad, la posibilidad de salvar algo de su autonomía. El mismo Hurbon nos señala: Eso nos invita a no apartar el problema cultural del pueblo haitiano de las situaciones económicas y políticas de las clases más explotadas del país.

Si bien un rasgo de identidad tan poderoso como lo es la religión, puede actuar como muralla contra la penetración colonizadora, ésta no es suficiente para detenerla. Para que exista la verdadera autonomía es necesaria la independencia política y económica. Ni como religión ni como práctica o actividad social se puede entender al vudú sin antes conocer la base económica sobre la que se levanta. Dicho con más propiedad:

El vudú no es un objeto excéntrico en relación al conjunto del contexto haitiano, susceptible de ser recortado y metido en una vitrina para nuestra admiración estética o para satisfacer la sed de exotismo de los turistas.

Al observar el marco económico y social del vudú en Haití, nos encontramos frente a dos mundos que coexisten en un mismo país, dos mundos que parecieran no ser las dos mitades de una misma realidad: el mundo de la vida rural, que es mayoritario y el urbanismo, que no es sólo minoritario sino de cierta manera, parásito del mundo rural que sostiene penosamente la carga económica de ambos. Para el habitante de las ciudades, la cultura impuesta por la colonización: idioma, vestido, religión, etcétera, es la pauta de integración a la europea. Para los campesinos, que conservan su lengua vernácula, el creole;

³⁰ Toussaint Louverture (1743-1803), libertador de Haití.

³¹ Dessalines, jefe de Estado y posteriormente (1804 a 1806) emperador; Christophe rey desde 1806 hasta 1820.

su religión, el vudú, la memoria ancestral de sus antepasados a través de su folklore; todas estas expresiones, aunque mayoritarias, son la barrera que les limita a vivir dentro del mundo mítico africano, impidiéndoles el acceso a la “civilización.” .

El haitiano del campo ha sido expropiado por el neocolonialismo a través de sus propios gobernantes. Su dependencia de los propietarios y especuladores, en un sistema global de continua explotación no ha tenido fin, su pobreza es la misma, generación tras generación, hasta donde la memoria alcanza.

En este contexto, no se puede impedir que el *vudú* sea también la expresión de esta explotación económica y de esta inseguridad fundamental de las clases populares.

Obligados por su precaria situación, los haitianos han emigrado, su éxodo ha alcanzado casi todas las islas del Caribe, Nueva York y Canadá; las creencias y las prácticas vuduístas se han integrado a otras formas de vida, coexisten con otras prácticas también de origen africano, en estas diásporas contemporáneas, los dioses se reencuentran en su exilio.

El vudú dominicano

Aunque la tradición dominicana es, como todas las del Caribe, una confluencia de rasgos e influencias tanto española como de otras que, por transculturación, se agregaron en el proceso incesante de las migraciones, la opinión más común en la mayoría de los autores consultados es que el vudú en Santo Domingo es de origen reciente.

Su importación de la república vecina (Haití) sería una consecuencia de las nutridas emigraciones de braceros de ese país a los ingenios azucareros, muy superior en número a la de los trabajadores de las Antillas Británicas. De acuerdo con esto, el *vudú* dominicano se reduce a las zonas rurales próximas a esos ingenios, y sus principales devotos se reclutan entre campesinos de ascendencia haitiana o dominicanos de escasa formación fácilmente dados a dejarse suggestionar por la naturaleza de los ritos vuduístas y las prácticas mágicas que usualmente los acompañan.(Deive).

Pero que sea reciente o que tenga raíces tan antiguas como los primeros tiempos coloniales, el vudú en Santo Domingo resulta ser una tradición a la que se puede llamar paralela, tanto en tiempo como en significado. Históricamente el desarrollo del proceso esclavista no separó sino que unió a las dos partes de la isla que en principio se llamó “La Española” a la que llegaron los primeros desembarcos de esclavos para iniciar el cultivo que sería, con el paso de los siglos, la marca de identidad de los africanos; azúcar y negros fue un binomio económico que a la vez originó su cultura propia; encadenados también, los ritos ancestrales se conservaron al resguardo en los ingenios.

Sin entrar a tratar el periodo de dominio que Haití ejerció en Santo Domingo, debe admitirse que siendo el vudú una religión de origen dahomeyano, su práctica se consolidó en toda la isla, primero, por la procedencia común de los esclavos y, después, porque en Haití las etnias fon y ewe sudanesas absorbieron a otras de origen bantú, y se impusieron lingüística y religiosamente en Santo Domingo. Al mezclarse los esclavos dahomeyanos con el español y su religión, se originó una sincretización en la que predominó lo español durante su dominio. Más tarde, al incorporarse la población migrante de haitianos, el vudú cobró fuerza y actualmente se ha expandido por todo el Caribe.

Algunos afirman que en Santo Domingo se repudió al vudú así como en Haití, ya que cierto tipo de intelectuales y gente de las clases medias, niegan su existencia o sus prácticas. En realidad, el carácter popular de la religión y su identificación con las clases más desposeídas, lo convierte en asunto de clase social. Una muestra de lo que los intelectuales escribían en contra del vudú en Santo Domingo aparece aquí en las siguientes décimas:

Quien tiene lazos de unión
con esos diablos sañudos
que beben sangre y desnudos
en pacto con Belzebú
bailan su horrible bodú
y comen muchachos crudos

Se trata de una pieza “poética” de Félix María del Monte, que, como muchos caribeños, (todavía) manifiestan su terror a ser confundidos con descendientes de esclavos, negando su identidad estigmatizada por el racismo europeo. Son los “criollos renegados”, que intentan, como si ello fuera posible, esconder la negritud en una población que tiene tan confundidas su genética y su cultura. El afrohaitianismo es ya una posición reivindicadora. Surge, como en Jamaica y en Cuba, de un movimiento de neonegritud que va al encuentro de raíces históricas africanas.

Una diferencia entre el vudú haitiano y el dominicano merece la pena de ser señalada:

En contraste con el *vudú* haitiano, cuyo carácter mágico no impide ver en él un culto de naturaleza, religiosa, el dominicano aparece siempre íntima y consustancialmente ligado a la magia con sus distintas variantes de brujería, adivinación, curanderismo, etcétera. Es éste, a mi juicio, el rasgo diferenciador más sobresaliente entre el *vudú* haitiano y el dominicano y, en tal sentido, tiene razón Patín cuando afirma que el *vudú* es “una religión mágica y como tal, naturalista y ocultista. (Deive 1992)

En el complejo y apasionante panorama de la religión vudú, tanto en Haití como en Santo Domingo y otras zonas de refugio de los cultos vuduístas, que éstos se celebren en zonas rurales o en zonas urbanas, una cosa se puede afirmar sin temor a error: la religión vudú representa para quienes la practican el medio más accesible, y a veces el único, que les permiten sus condiciones económicas y sociales, para satisfacer las múltiples necesidades y deseos individuales, dado que los miserables campesinos o trabajadores urbanos pauperizados obtienen y tienen, como todo ser humano, gratificación en la expresión de sus afectos y de sus sentimientos, no menos que en la liberación de la violencia a través de lo simbólico colectivo que todavía su raíz africana le ofrece en el vudú.

La cosmogonía Religiosa de Tumba

El Gagá de la Colonia Tumba, cercano a San Pedro de Macorís y dirigido por su dueño el señor Similá Jeremié, presenta toda una constelación de relaciones socio-religiosas, que giran en torno al auspicio y celebración de los “Seres”, “Misterios” o “Luases”: entidades espirituales propias del vudú dominico-Haitiano en la República Dominicana, el culto a los muertos (Guedé) y el culto religioso del Gagá.

Cada manifestación encierra un culto, auspicio y celebración ceremoniosa y ritual por separado y a un mismo tiempo interdependiente de las restantes manifestaciones pero con autonomía y carácter propio.

De esta manera el vudú, el gagá, y el culto a los muertos constituye el paralelo equivalente a una trinidad cósmica, que opera, influye y manipula la vida, tanto religiosa como cotidiana, del creyente o “servidor”.

Noche, magia, día y culto se suceden e intercalan en el universo religioso del adepto y el iniciado como esencialidades ineludibles e incuestionables del Ser. El auspicio, protección o castigo de los “Seres” se metamorfosea en la realidad inmediata del creyente.

El escuadrón o formación política-militar en la cual se proyectan y asumen su jerarquización los diferentes miembros del gagá, adopta la actitud funcional de ser el “comando” o “sociedad religiosa”, que no sólo protege al grupo de las entidades

espirituales malévolas o foráneas al grupo; sino que vela, imparte y promueve activamente los valores e identidad cultural de una subcultura en continuo acecho y prejuicio combativo de una sociedad que le niega y frustra sus posibilidades de inserción socio-cultural al medio.

El “Tambú”

Asociadas a lo religioso, en el gagá se deben observar una serie de reglas o costumbres que señalan tabúes o prohibiciones a los adeptos. Generalmente se considera al gagá como una celebración de bateyes. Un batey es parte de una colonia, la colonia es parte del ingenio, es decir que varias colonias forman un ingenio y varios bateyes forman una colonia. Cada batey celebra en la cuaresma su gagá, cientos de bateyes y de gagás se expanden por los ingenios. Cada dueño del batey patrocina la fiesta bajo una enramada en la que hay un altar delante del cual se baila. Ahí se rinde, como en el vudú, culto al “Barón del Cementerio” cuyo símbolo son banderas negras. Este personaje espiritual está sincretizado con San Elías, debajo del altar se representa a los guedés o ancestros que se corresponden con los muertos. Están simbolizados con una bandera blanca que tiene siete cruces: otros ancestros simbolizados por banderas rojas, son los egunes; en el altar aparecen igualmente San Antonio y San Cipriano.

Después de iniciado el rito ante el altar, los danzantes del gagá salen a recorrer el batey para llegar al cementerio, donde piden permiso a su dueño, el Barón, para celebrar la danza en la tumba del primer muerto del cementerio. El dueño del batey adquiere una deuda con él al darle permiso para dejar salir a su gagá. Se le paga depositando comida en la tumba que consiste en: yuca, batatas, habichuelas, etcétera. Entre los luases, loas o deidades a quienes también se honra en las oraciones está Ogun, una deidad africana de procedencia nigeriana, siendo el resto de los luases de origen dahomeyano. Los sacerdotes y sacerdotisas que conducen el ritual deben trazar, como en Haití un vevé en el suelo, es decir, un dibujo que simboliza al “Barón del Cementerio”. El Culto al Barón del Cementerio, es un culto religioso que desde hace varios años se practica a través de todo el territorio dominicano, el día lunes. Mediante dicho culto se le rinde tributo y ofrenda a San Elías, profeta católico que a través del vudú Dominicano-Haitiano, ha sido sincretizado bajo el nombre de Barón del Cementerio, quien, para los adeptos al culto, es el primer hombre enterrado en el cementerio.

El Culto al Barón del Cementerio tiene varios elementos que lo conforman: la comida ritual, los responsos, la adivinación a través del tabaco, barajas o mediante el trance o posesión. Cabe destacar que dentro del culto se encuentra el aspecto de la dendolatría (adoración a los árboles).

Es importante señalar que, aunque este culto es de origen africano, mediante el proceso de aculturación se ha transformado en un culto dominicano, ya que, aunque este es practicado en los bateyes por los haitianos que vienen al país contratados por las grandes centrales azucareras, la mayor parte de sus fieles son dominicanos, nacidos y criados en ese territorio quienes paralelamente al catolicismo institucionalizado han creado una expresión religiosa, llamada por los estudiosos del tema “Religiosidad Popular Dominicana”, la cual dentro de su panteón de deidades tienen a San Elías, Barón del Cementerio, o “Rey de los Muertos”.

El altar del *Barón de Cementerio* se realiza siempre sobre el suelo, por yacer siempre los muertos acostados en el suelo y por la “fuerza” y “pesadez” con que tiran éstos siempre a sus “caballos” o posesos.

El Barón del Cementerio (llamado en Haití *Barón Samedi*), es el jefe o comandante de la división *guedé*, que representa y simboliza a todos los genios y espíritus de la muerte. Existen cientos de *guedes*, entre estos; *Guedé Nibo* (sincretizado con San Expedito) *Guedé Lacúa*, *Guedé Zombi*, entre otros.

Los *guedés* no deben ser confundidos con las almas de los muertos o los aparecidos, aunque mediante su atavío sus posesos procuran evocar la imagen de un cadáver, los *guedés* sin embargo no son “muertos”, sino espíritus de la misma naturaleza y fuerzas que los otros, cuyas actividades y funciones corresponden al dominio de la muerte.

Baron Samedi, *Barón-La-Croix*, *Barón Cimetiere*, *Guedé Nibó* y *Mme Brigitte* son los personajes más destacados de esta temible familia. Los “Barones” forman una especie de tríada tan unida que no se sabe si son divinidades distintas o tres aspectos de una única y sola divinidad. La imaginación popular atribuye a *Barón Samedi* la apariencia de un empresario de pompas fúnebres. Su emblema es una cruz negra y va vestido con un sombrero de copa y un traje o frac negro y colocada sobre una tumba falsa. Los instrumentos del sepulturero (pala, pico y azada) forman parte de los atributos de *Barón-Cimetiere*, por esto es conocido también con los epítetos de *Trois-Pelles* (tres palas), *Trois Piquois* (tres picos) y *Trois Hoes* (tres azadas). Los recipientes en los que se colocan las ofrendas para este loa están pintados de negro y decorados con un cráneo y dos tibias cruzadas.

Una ceremonia más se añade a la *gagá*, consiste en llevar una silla adornada y vestida con paños blancos y rojos; la reina porta un machete y representa a los *petrós* (ancestros violentos), le dedica saludos especiales y está atenta a que cada danzante vaya ocupando la silla con su respectiva identificación, mediante un pañuelo que simboliza el loa al que pertenece. Una vez en la silla, el adepto cae en trance. La celebración se prosigue durante varios días, los *gagás*, que salen el viernes, no pueden parar hasta el domingo. Fiesta de muertos en Semana Santa, fiesta agrícola sin duda; ritos propiciatorios que confundidos en el tiempo, celebran la vida entre la muerte y la paz de los cementerios.

El *gagá* es exclusivo de la República Dominicana, de alguna manera se puede decir que este rito es una interpretación del vudú en sus formas haitianas y dominicanas. La jerarquía que se ocupa del ritual es de naturaleza también sincrética, hay dentro del *gagá*: reinas, mayores, policías, guardias, tesoreros y secretarias, cada uno con un status y una función definida. La celebración tiene lugar en la época de Semana Santa, desde el lunes hasta el domingo de resurrección, los sacrificios propiciatorios y los ritos de purificación, los podemos considerar elementos universales; la parafernalia, en cambio, es específica de este culto. Un aspirante a pertenecer a la “société” o grupo del culto, debe cumplir con las reglas internas como en todo grupo cerrado, sometándose a una serie de iniciaciones previas a su ingreso o admisión.

Otras prácticas asociadas al *gagá*, además de los “rites de passage” o iniciación, son algunas formas de magia, adivinación por medio de un oráculo y, desde luego, el toque de tambor, con una rítmica especial propia y exclusiva. Los instrumentos musicales de percusión y de viento que marcan los pasos de la danza: tambor, bacin, bobuto, flauta de bambú y silbatos, las oraciones o loas del *gagá* se dirigen a los ancestros, puede decirse que es un culto a los muertos, que tiene sus antecedentes en África, tomando del vudú algunas entidades sagradas que representan a ese mundo de los antepasados. El sincretismo, en este caso, consiste en la convivencia de los cultos *rada* y *petró* (a los muertos) de Haití, con *egún* y *guedé* africanos (ancestros) que descienden al cuerpo de los practicantes en el momento del trance.

CAPÍTULO 18

CANDOMBLÉ, MACUMBA, UMBANDA

Candomblé, Macumba, Umbanda

En los tiempos coloniales, Brasil fue el país latinoamericano que recibió el mayor número de esclavos africanos. En marzo de 1559 se inició su llegada en gran escala y no se interrumpió sino hasta 1851, al terminar el tráfico. Durante este periodo de tres siglos, se calcula que llegaron al Brasil tres millones quinientos mil esclavos; actualmente hay en ese país descendientes de todos los pueblos de África. Las relaciones entre África y Latinoamérica han estado singularizadas por el reconocimiento inmediato de Brasil a cada una de las naciones africanas que han proclamado su independencia, y en él se confirma otro más significativo para la historia de nuestra América: el del trabajo de los africanos que en el pasado contribuyeron al crecimiento de las fuerzas productivas y a la construcción de las naciones modernas en las que vivimos actualmente. Brasil ha reconocido plenamente ser el resultado de esa abnegación y de esa fuerza de trabajo ininterrumpido que los africanos han dado a América. Al decir que África civilizó a nuestra América, sólo estamos demostrando una paradoja que se repite en la historia humana cuando dos civilizaciones se enfrentan en desigualdad de condiciones; no siempre la más fuerte en poder material es la que impone la totalidad de su sistema; los vencidos suelen conquistar a los vencedores con la fuerza de su cultura. Entre las aportaciones que el africano hizo en América está la de su conocimiento de las técnicas de trabajo, que utilizó en las empresas coloniales a las que fue destinado. Este conocimiento no era un amasijo de ideas o de maneras de trabajar, sino el resultado de una larga observación de la naturaleza y de una experiencia acumulada en su dominio del medio natural.

Las plantaciones azucareras fueron los centros que más población negra absorbieron, a lo largo de todo el litoral y en algunas partes del centro del Brasil. El ingenio fue el primer centro receptor de esclavos, aunque también los hubo en las minas, los oficios y el trabajo doméstico. En este último se ocuparon los que llegaron al final de la trata en siglo XIX, que en su mayoría provenían de Dahomey y Nigeria, siendo los yoruba y los fon dos de los pueblos africanos que, tanto por sus pautas de integración y su situación en la sociedad colonial, como por el número de sus integrantes en la esclavitud y por el momento histórico en el que llegaron a Brasil, más huellas dejaron en la sociedad brasileña. Su religión fue también la que más se conservó. Los yoruba constituyeron una etnia que gozó de cierta libertad en Brasil. El ejercicio de oficios y de servicios domésticos les permitió a los esclavos reunirse y organizar sus cultos y sistemas de cohesión, así como la conservación de su lengua en ritos y ceremonias religiosas.

Otro factor que contribuyó al desarrollo de los cultos africanos fue el de las cofradías y fraternidades religiosas fundadas por los misioneros. Aunque el objeto de esas organizaciones era la catequización y la instrucción de la religión cristiana los africanos, de la misma manera que en Cuba, se sirvieron de ellas como receptáculo de sus fraternidades secretas. En el interior de estas cofradías se conservaron los cultos y, a través de la tradición oral transmitida de generación en generación, se mantuvieron vigentes las costumbres africanas protegidas por las instituciones coloniales. Con este antecedente, las sectas religiosas de ritos afrobrasileños tienen actualmente un status legal y las ceremonias son públicas.

La religión yoruba en Brasil tomó el nombre de *candomblé* en la región de Bahía; *changó*, en Pernambuco, y *macumba* en Río de Janeiro, Espírito Santo y Sao Paulo. Todos

estos cultos tienen gran cantidad de variantes y sólo se puede señalar, para todos ellos, un cuerpo de elementos básicos en común: en primer lugar el de su origen, que es la religión yoruba a la que, en el proceso de sincretismo, cada uno ha ido incorporando diferentes elementos de procedencias diversas. Por otro lado, la fidelidad a las creencias originales se mantiene en sus bases fundamentales: las mitologías, las jerarquías sacerdotales, la estructura de las ceremonias y el rigor en su celebración; no obstante al *candomblé* de *cabocles* se han incorporado los espíritus de los amerindios, que son los que “descienden” en esas ceremonias, en lugar de los dioses africanos. A este respecto cabe señalar que existen muchas sectas de origen dahomeyano, angoleño o de otras regiones africanas que tienen una gran aceptación en Brasil, como la casa das minas o las sectas de *umbanda*. Pero sobre todas ellas, el *candomblé* y la *macumba* son, por así decirlo, las religiones de las mayorías. En Brasil, como en otros países donde la religión africana se ha sincretizado, la población blanca, en gran proporción, se ha ido integrando a ellas progresivamente.

Generalmente todos los grupos provenientes de los reinos yoruba fueron los nagó en Brasil; esta denominación se extendió a otros que establecieron relaciones sólidas con ellos y sobre los que éstos ejercieron una influencia dominante.

Desde su llegada, los nagó establecieron sus casas de culto con los ritos de veneración a los *orishas* y a los ancestros (*egún*).

Después de un periodo de adoración familiar pasaron a casas especiales que fueron llamadas terreiros. En Bahía se fundaron tres casas de culto consideradas, hasta ahora, como los tres centros de la religión tradicional en las que oficia la élite sacerdotal, que es la guardiana genuina del africanismo brasileño. De estos tres centros principales se desprendieron paulatinamente muchos otros que han llegado a sumar un millar, todos ubicados en Bahía, lo cual nos da una idea de la extensión que ha alcanzado la religión africana en la población de Brasil. En estas casas de culto están incluidas las que observan la tradición congo-angoleña, siguiendo la estructura litúrgica de los nagó. En otros terreiros los vodun dahomeyanos tienen su culto junto a los orishas nagó. Los cultos umbanda son también una combinación de creencias nagó, con otras bantúes, que incluyen a los espíritus amerindios.

Por la amplitud que ha alcanzado, el culto de *umbanda* merece especial atención. En Río de Janeiro hay más de 10,000 casas para el culto, organizadas en una Federación de *Umbanda* que trata de unificar y centralizar a los afrobrasileños, cuya finalidad primordial ha sido lograr su reconocimiento oficial.

Para la Federación de *Umbanda*, los terreiros son una autoridad religiosa a la que respeta y obedece. Aunque la liturgia es distinta en los ritos *nagó*, los umbandistas mantienen los elementos de la tradición africana que reconocen como su origen.

La estructura de los terreiros ha conservado fielmente la tradición yoruba con la complejidad de sus sistemas. Cada templo está consagrado a un *orisha* o a un grupo de ellos que pueden venerarse en conjunto. En los templos hay espacios consagrados y sacerdotes que mantienen una jerarquía y están a cargo de los ritos de sus deidades. Hay también en cada terreiro un espacio para las ceremonias de iniciación y otro para las públicas. Normalmente es a éstas últimas a las que asisten todos los que quieren presenciarlas, sin ser creyentes o practicantes. Los turistas extranjeros, especialmente, son llevados a presenciarlas como si fueran representaciones teatrales. En muchas ocasiones se puede saber de alguna ceremonia especial por los mismos diarios que la anuncian pero, desde luego, las prácticas religiosas no se reducen a estas celebraciones.

La casa de los muertos también está a cargo del terreiro. Todo el sistema tiene como autoridades máximas al jefe y a la guardiana de los cultos, llamada Iyalosisá, que tiene

identidad con la Iyalase, que es la responsable del poder transmitido a los objetos o a los seres humanos. Este poder, llamado ase, traído de África, se ha transmitido de una generación a otra, a través de los sacerdotes y sacerdotisas de los terreiros. Los cultos de los orishas, tanto en Brasil como en Cuba, son de posesión, a semejanza de los de origen africano. Roger Bastide, en su presentación del candomblé dice: "Cada estallido indica que un dios vino de África para poseer en la tierra del exilio a uno de sus hijos, cada estrella que estalla sobre la germinación de las plantas indica al pasante que una divinidad 'montó su caballo' y lo hace girar inmerso en el éxtasis, en torno al poste central. Porque los dioses africanos no pueden vivir sino en la medida en que encarnan en el cuerpo de sus fieles".

Este aspecto de la posesión o trance religioso es el que más ha llamado la atención de los estudiosos de las religiones afroamericanas. Constituye, de hecho, la piedra de toque de todos los cultos que se derivan de la tradición africana; es el sello de esta herencia y la condición para que sigan vinculados a los dioses que acompañaron a los esclavos en el exilio.

Egungun africano

Consiste en un danzante especializado en el culto, vestido con el traje típico que se utiliza en las festividades ceremoniales que se le rinden a los ancestros en África.

El danzante representa al ancestro que viene a presidir la festividad. En esta festividad hay posesión a través de la cual el danzante predice y aconseja a los familiares y a la comunidad en la que se celebra la festividad.

Egungun Américo-brasileiro

Consiste en un danzante especializado del culto al igual que en el país de origen, con la diferencia en la vestimenta.

Tiene las mismas funciones que el Egungun africano en la festividad.

Este culto, aparte de su país de origen, sólo se encuentra en Brasil, habiéndose perdido este culto y prácticas en Cuba, en Trinidad y Tobago, donde se rinden cultos sincréticos a los antepasados muertos. Tanto en África como en Brasil a este danzante no se le puede ver ninguna parte del cuerpo.

Xangó en Bahía

Dos terceras partes de la humanidad padecen hambre.

El mundo del hambre tiene una estructura rígida. Es el mundo de las religiones "animistas" y "samanistas"; del sincretismo religioso. En él apenas cabe al individuo la posibilidad de la libertad o de la huida.

El sueño, la muerte, la locura, el amor, la guerra, la tortura, el asesinato, el robo, la enfermedad, la embriaguez y las fiestas son desbordamientos limitados. No significan que se levante el sometimiento cotidiano y están sujetos a rígidas sistemizaciones. Una de las escasas formas de liberación, de libertad, es el trance, típico en las regiones afroamericanas.

Es verdad que aparentemente aparta al individuo del grupo, pero no lo conduce, independientemente del grupo, hacia algo nuevo que sea totalmente desconocido para el grupo. Surge siempre en relación a los demás.

El gran viaje fuera de sí mismo, fuera del grupo, hacia el cielo o hacia el agua; a Guinea o a Luanda, tiene algo de circunstancial, de inauténtico, de carnavalesco, de teatral e incluso de cinematográfico, Ocurre como si fuera por encima o más allá de todo.

El trance es un sistema especial. Tan extraordinario, cuando se presenta por primera vez, que aparece como contra-estructura; como no estructura, como caos. Sólo en virtud de un esfuerzo extraordinario puede ponerse en relación con algo. Pero ese esfuerzo está ya calculado y se acepta. Los samanes (brujos) hacen remontar a las tradiciones del grupo esa ruptura con el sistema. Lo casi-totalmente-otro se ritualiza y se transforma en lo otro, precisamente así. El caos es reintroducido en la rigidez del mundo.

El sincretismo afroamericano se desarrolló a partir de la época de la esclavitud en los estados sureños de los Estados Unidos (donde Oscar Wilde participó en 1881 en una ceremonia vudú), en Centroamérica, en el Caribe y en casi todos los países de América del sur.

En los últimos años ha tenido lugar una vuelta a los ritos sincretistas "africanos", también entre los jóvenes, a causa de los movimientos políticos e ideológicos del pro-africanismo.

Los fugitivos y emigrantes de Cuba, Haití y Brasil llevaron el candomble, la santería y el vudú a Londres, París, Miami, Caracas... Surgen nuevas religiones de masas de tipo afroamericano. En Carolina del sur se ha formado una aldea yoruba independiente.

Todas estas religiones consisten en una mezcla de las ceremonias de la llamada Costa de los Esclavos (probablemente también del África Oriental) sobre todo de Yoruba, Ewe, Fon, Aschanti, Serer...con el catolicismo, anglicanismo, protestantismo, ritos hindúes y espiritismo. En Trinidad y Puerto Rico incluso con el budismo, el islamismo y los vedas.

Al mismo tiempo que las formas religiosas tradicionales van decreciendo en África y la mayoría de los gobiernos las toleran en el mejor de los casos, va creciendo constantemente el número de los creyentes del sincretismo afroamericano. Cada día surgen nuevos ritos y nuevos dioses.

Junto a esta difusión mundial pop de las religiones afroamericanas, se puede observar otra tendencia distinta: la búsqueda de formas africanas puras, especialmente las de Yoruba. Esta tendencia purista parece haber recibido nuevas energías de los grupos políticos raciales. Pero siempre hubo centros religiosos que conservaron los ritos de sus antepasados, con tal pureza, que no podemos hablar propiamente de sincretismo. Parece que existen algunas prácticas de Yoruba que se han conservado mejor en Cuba y Brasil que en Nigeria y Dahomey. El socialista Burnham, primer ministro de Guyana, derogó hace poco tiempo una ley que castigaba la Cumfa y Obeah, sincretismo de las antiguas colonias británicas.

Es difícil calcular el número de los creyentes de esos grupos religiosos que no son oficiales.

"Cada uno" de los cinco millones de habitantes de Haití cree en el vudú o al menos teme la magia negra del sacerdote. ¿Creen también "cada uno" de los cien millones de brasileños o de los sesenta millones negros en Candomblé, Macumba o Caboclo? J. D. Elder opina que una cuarta parte de la población de Trinidad se halla bajo el influjo del sincretismo Spiritual Baptist y otra cuarta parte bajo el influjo del culto a Shangó.

El sincretismo afroamericano podría contar con unos cincuenta millones de seres humanos. Por lo que podemos decir que las religiones afroamericanas son uno de los mayores movimientos religiosos de nuestro tiempo.

La capacidad de integración en los cultos afroamericanos es permeable a todos los colectivos al margen de los prejuicios socio raciales y sexuales de la sociedad dominante.

La hoja de afeitar y el hermafrodita.*

"você è Gillette", dicen los prostitutas masculinos de Bahía de Todos los Santos cuando quieren calificar a un libertino que se comporta activa y pasivamente.

"Usted es una hoja Gillette".

"Usted corta por los dos lados".

Con esa frase se está sobrentendiendo naturalmente: con hombres y mujeres.

Para designar las ambigüedades del sexo y de lo sexual, se emplean conceptos peculiares y ambivalentes, casi sinónimos, como "andrógino", "hermafrodita" y "bisexual" (por ejemplo, así los usa Marie Delcourt).

Pero no son completamente sinónimos.

Según el uso más correcto y exacto del lenguaje, "bisexual" quiere decir, que un hombre o una mujer, tiene trato con hombres y mujeres. Es igual que sea activa o pasivamente. Así pues, "bisexual" no quiere decir sin más ni más "andrógino" (a saber: cuando el hombre se comporta activamente con un hombre y la mujer se comporta pasivamente frente a una mujer). Con toda seguridad "bisexual" no quiere decir "hermafrodita" (cuando se hallan juntos los caracteres masculinos y femeninos en el mito o en la medicina). En otra esfera de significados "andrógino" y "hermafrodita" significan lo mismo: mezcla de caracteres sexuales masculinos femeninos, ya sea sobre la tierra ('andros' y 'gynae'), ya sea entre los dioses ('Hermes' y 'afrodita'), el dios de los proxenetas y los ladrones reunido en uno con la diosa nacida de la espuma del mar.

En sentido figurado, "andrógino" y "hermafrodita" pueden tener dos significados totalmente diferentes, que ni siquiera se contraponen como polos opuestos. Entre gente refinada de formación francesa el andrógino es un homosexual masculino, no importa cual sea su especialización. El hermafrodita desde el punto de vista médico es un caso anómalo, que se presenta raramente. Se sobreponen los caracteres sexuales masculinos y femeninos, pene y pechos o vulva y pene. Sin embargo la mayoría de las veces la doble sexualidad coincide en no presentarse; es decir: a menudo los hermafroditas son neutros. Raras veces parece ser que se haya hecho realidad carnal la imagen deseada de ver unidos un miembro poderoso con pechos, cuyo origen habría que buscarlo evolutivamente en las más remotas edades. Hans Henny Jahnn mostraba una foto así de un joven siciliano. Peter O. Chotjewitz soñaba con la superposición de vulva y pene.

En las artes plásticas del helenismo tuvo lugar un desplazamiento hacia efebos afeminados, con un miembro mínimo y estilizado. Finalmente se transfiere el concepto "hermafrodita" a una figura ideal, mágica, religiosa, filosófica y artística. Designa un elemento telúrico, la religiosidad hermética, la Unio Mystica, la Concordia Discors.

Bahía de Todos os Santos es la Roma negra.

El noventa por ciento de la población es de origen africano; Yoruba, Fon, Ewe y otro, que han mezclado sus religiones africanas con el catolicismo.

En las sociedades de la antigua "Costa de los esclavos" la homosexualidad desempeña un papel pequeñísimo. Sin excepción alguna es despreciada. En Senegal, Costa de Marfil, Togo, Dahomey y Nigeria se atribuye al influjo europeo (oficiales, farmacéuticos y médicos). Proscrita de las grandes familias; a menudo castigada severísimamente por el estado; existente en estado latente; realizada en lo secreto raras veces, pero entonces sin reservas. El problema ha sido dejado en blanco en la investigación antropológica. Le resulta muy difícil a la investigación antropológica llegar a él. Uno de los pocos que trata el tema a propósito de Dahomey es M. J. Herskovits (Dahomey an ancient West African Kingdom, Evanston, 1967, pag. 288): "... donde, según un relato, la homosexualidad, normalmente

considerada con asco por los de Dahomey, se mira como normal. Si han terminado los juegos entre chicos y chicas y los muchachos ya no tienen la posibilidad de reunirse con las muchachas, se satisface el impulso sexual entre los muchachos del mismo grupo. Esas amistades, siguiendo el relato del narrador masculino, se desarrollan más o menos siguiendo este modelo:

Sucede de vez en cuando que muchachos y muchachas durante sus juegos nocturnos no estén aparejados equitativamente. Entonces dos muchachos tienen que compartir la misma muchacha. Pero aun cuando exista el mismo número de ambos sexos, si dos parejas quieren estar juntas se desarrolla entre ellas una promiscuidad continuada. De tiempo en tiempo los muchachos y las muchachas cambian su acompañante. En caso de que más tarde sea rehusada una satisfacción sexual normal y uno de los jóvenes quiera tomar al otro 'como mujer', se llama a esto "gaglgó", homosexualidad. En ocasiones este affaire dura toda la vida de la pareja. Pero cuando esta unión se mantiene en los años posteriores, más allá de la edad en que se considera normal esa desviación, debe ocultarse cuidadosamente.

El período de (posible) homosexualidad desempeña su papel en la vida posterior de los hombres. Se dice que esas experiencias juveniles con compañeros del mismo sex, son la base para la llamada "mejor amistad..."

Entre los creyentes de Yoruba, Ewe, Fon en el Nuevo Mundo, en Brasil y en Haití, por ejemplo, la situación es distinta.

"Mae de Santo", "Pai de Santo", calificativos que designan a las sacerdotisas y sacerdotes del sincretismo afrobrasileño, dan casi por supuesto que va incluida la idea de homosexualidad. El hombre es "entendido", la mujer "uma forte personalidade". La bisexualidad, como una constante del comportamiento, puede darse por supuesta en los creyentes de las religiones afrobrasileñas. Aun queda por investigar cómo y dónde surge esa bipolaridad de la conducta sexual afroamericana, que es paralela a la bicontinentalidad de la cultura afroamericana.

Mutación Inversión del comportamiento sexual, ¿hacia qué?

¿Hacia una promiscuidad sin límites? ¿Trópicos tropicales?

¿Son en Bahía de Todos os Santos los transvestistas, andróginos, "gillettes" y bisexuales todos ellos una misma cosa y cada uno de ellos todas las cosas al mismo tiempo?

La inversión tiene lugar en Bahía dentro de nuevos y estrictos límites; casi ritualmente.

Se llama hombre al que es "activo". Subraya la masculinidad el yacer como hombre sobre hombres. Lo más masculino es juntarse carnalmente con un sacerdote de las religiones afroamericanas. El activo no es ni "entendido" ni "homosexual" (sólo muy pocos homosexuales intelectuales activos se consideran a sí mismos como "homosexuales").

El homosexual pasivo es algo sin nombre, innombrable.

Se le llama "entendido" cuando se piensa amablemente sobre él; "pasivo" o "bicho" en el peor de los casos. Ha de comportarse femenina o afeminadamente; a menudo se presenta como transvestista. La ternura está limitada en la mayoría de los casos a una sola perversión, la anal, como remuneración. Existe además una zona de transvestistas en la que los hombres masculinos toman como mujer, como objeto sexual momentáneo, a los que tienen apariencia femenina.

Al pie de la letra, precisamente en cuanto "gillette", el homosexual masculino, sería así calificado en los bajos fondos, en cuanto realizase acciones activas (es decir: precisamente cuando "corta" por los dos lados). Y, sin embargo, ya apenas puede volver a

presentarse como "libre" frente a los prostitutos, porque entre los que se satisfacen con hombres no encontraría ningún o muy raro prostituto para su variante. Propiamente es ya un hombre "normal", que más bien habría de hacerse pasar por los afeminados en Terreiro de Jesús y no es "gillette".

Bahía de Todos los Santos.

¿Qué clase de santos son propiamente esos "todos"? africanos, católicos e indios todos en uno. ¿Cómo se determina su sexualidad? de un modo no exacto, variable. Casi todos tienen rasgos andróginos. A nadie se le echan en cara acciones homosexuales. Oxala es hembra varón. Oxumara es seis meses cazador y seis meses ondina. Logum Ede, St. Michel, hombre y mujer.

Ocorre igual con el sexo de los ángeles, probablemente andrógino; en ese hermafroditismo espiritual no son ni una ni otra (si bien Mefistófeles perdió el alma, del Fausto de Goethe, a causa del sex-appeal anal de los angelitos).

En Bahía de Todos los Santos no hay un dios homosexual, un dios de los homosexuales.

En Haití existe el dios fálico de los muertos, Guédé Nibo, que es homosexual. La diosa haitiana del amor, Erzulie, es venerada como diosa de las prostitutas y de los invertidos

En Colombia los homosexuales oran a la diosa afroamericana Yansa, la compañera de Changó, que a menudo es confundida con él.

En Brasil, Xangó, el dios nigeriano Sangó, el Hevioso de Fon, es considerado como de sexualidad doble.

Sangó es el rey mítico de Oya, no amado, entregado al vicio. Se colgó de un árbol. Furioso recorrió la tierra y fue alzado por encima de los héroes y los dioses. En Bahía de Todos os Santos se le subordinan doce Obá, como doce apóstoles. Por las mañanas se da colorete como una muchacha, cantan los nigerianos.

Xangó es el dios de la lluvia, del trueno, del rayo. Arroja fulguritas (piedra del rayo), hachas de piedra prehistóricas. Su signo es el hacha doble. "Gillette".

Marié Delcourt en su trabajo "Hermaphrodite, Mythes et Rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique" cita algunos puntos, que son de interés para el análisis del proverbio de los prostitutos de Bahía.

En Labranda, en Carie, se descubrió una estatuilla de bronce arcaica, que representa una divinidad imberbe con varios collares, teniendo en la mano el hacha doble y el cetro. La parte inferior del cuerpo está ceñida por una red y en el torso tiene cuatro filas de mamilas.

Se hubiera podido considerar como una diosa emparentada con la Artemisa de Efeso si no se hubiera vuelto a encontrar esta extraña figura en un relieve de mediados del s. IV. a.C., donde se la califica de Zeus, en una inscripción. El dios aparece aquí barbudo; tiene seis mamilas dispuestas en triángulo sobre el pecho. El monumento fue erigido por Idreius, rey de Caria y su hermana-esposa Ada. Se trata evidentemente de Zeus Labrandeus que según dice Herodoto (V,119) sólo era venerado por los carios, en un bosque de pantanos sagrados, que está en Labranda, muy cerca de Mylada. Los griegos lo llamaban Zeus Stratios. Plutarco menciona también (Quest. 45) al Zeus Labranda, extrañándose de ver que sustentaba no el cetro y el rayo, sino el hacha doble..."

"Asimismo los falsos pechos de Zeus Labrandeus parece que están sobre un torso vestido. Parece ser que los carios habían querido hacer de ese Zeus, que por tantos

capítulos se parecía a la Efesia (collares, pechos artificiales, doble hacha) un tipo simbólicamente bisexuado, que experimentase la fecundidad de los dos seres. La polimastia es simplemente un símbolo de fecundidad, y de abundancia, al igual que la tiara de varios cuernos..."

"Para poder decir más cosas de Zeus Stratios haría falta saber mucho más sobre el valor de la doble hacha. ¿Sería, como a veces se ha pensado, un símbolo de bisexualidad; o estaría asociada al menos con una divinidad considerada a la vez como macho y como hembra?

El joven yoruba que, para afirmar su virilidad y para ganar un poco de dinero, se une carnalmente a creyentes y sacerdotes de las religiones afroamericanas, no sabe nada de Zeus Tonante, de Zeus Labrandeus, de Zeus Stratios cuando califica a uno de los suyos, "libres" que se aparta de la norma como "gillette".

¿O acaso le sirvió de modelo la doble hacha de Xangó, el dios de la tormenta?

En los casos extremos el calificativo de "gillette", así como el de "andrógino", "bisexual" y "hermafrodita" se desvanece.

Debería significar, cortar por los dos lados.

Por delante y por detrás.

Hombres y mujeres.

Pero si "cortar" es sinónimo de "coeo" (cosa que confirma Genet en su "Enfant criminel") el andrógino que se comporta activa y pasivamente, no corta por ambos lados, sino sólo por uno, por delante; mientras que por el otro, por detrás, es henchido por el "cuchillo". Por lo tanto, no es "gillette", sino cuchillo y vaina en uno.

El segundo sentido: "cortar" hombres y mujeres tiene la misma resonancia. Se basa en la inexactitud de que son "cortados" compañeros de pareja ciertamente constituidos de manera distinta, pero solamente por una cuchilla.

La doble afirmación de ese ideograma sólo puede aflorar cuando se tienen presentes ambos errores"

Si yo como hombre soy activo y pasivo, el hecho de ser "cortado" por la espalda es igual a la idea de la segunda cuchilla que corta en dirección contraria: pero si "corto" hombre y mujer, utilizo tanto mis espaldas como mi cuchilla delantera. Sucede así algo curioso: dentro de una sociedad bicontinental rígidamente aprisionada en sus ritos sexuales y en los roles sexuales, cuando se quiere formar el concepto "gillette", coinciden y se diferencian las contraposiciones: "hombre" y "mujer", "cuchilla" y "vaina", "delante" y "detrás", "activo" y "pasivo".

La información formal del proverbio es clara. Pero la ambigüedad del contenido lógico, en base a un doble error, expresa mucho más: aquí todo es un verdadero lío. Lo que no existe, existe sin embargo.

El enigma de la formación de esta expresión y este concepto en los bajos fondos no podemos solucionarlo aquí. No vale eso de la inversión del comportamiento sexual por la esclavitud y el neoimperialismo; no el hacha doble del dios de las tormentas, Xangó, en Bahía de Todos os Santos. -Você è Gillette.

En los extremos surgen como consonancias, metáforas, leit motiv, los mismos objetos, los mismos símbolos, los mismos conjuntos, y oscilan entreverados para formar un modo poético del comportamiento humano.

En los bajos fondos de Bahía, la doble hacha de Zeus y Xangó ha encontrado una variante andrógina: el producto en serie, que corta por ambos lados y que lleva el nombre del actor americano William Hooker Gillette.

Xangó
Schango es el dios más importante del África negra.
Schango nació en Ife de Jamaja.
Schango es el dios del trueno.
Schango cabalga sobre un caballo al que llaman "carnero".
Schango vierte el agua desde el cielo.
Cuando abre la boca, salen llamas.
El padre de Schango es Oronjan,
Schango ama la guerra de un modo superior a toda ponderación.
Cuando era rey, Schango fue perseguido y se colgó en cierto árbol,
Oja es la mujer de Schango,
Los descendientes de Schango no deben comer al ratón Ekou, no pueden comer a la ardilla Esouro-, dice Leo Frobenius.
Xevioso, el dios del trueno de Dahome es igual a Schango, dice M. J. Herskovits.
Sangó es el dios del trueno de Yoruba, en Nigeria.
Sobre el altar de Schango son colocadas hachas de la edad de piedra-edun ana-.
El carnero es la víctima sacrificial que prefiere,
El signo de Sangó es la doble hacha.
Sangó fue el cuarto rey de Oyo.
Sangó es el predecesor de los reyes Yoruba.
Sangó marchó al exilio y se colgó de un árbol.
Sangó golpeó lleno de cólera la tierra con su pie y desapareció en la tierra con terrible estrépito.
Sangó se transformó en un Orisa con sus tres mujeres Oya, Osun, Oba.
Por las mañanas se da colorete como una muchacha.
Leopardo.
Sangó prende fuego en la casa del mentiroso.
Sangó se sienta sobre la cabeza de una tortuga.
Sangó se corta un pedazo de su propio cuerpo y se lo come.
Sangó mata al europeo, mata al auto.
Xangó es Brasil San Jerónimo.
Xangó es tan amado, que en Recife las ceremonias reciben su nombre.
Los creyentes llevan, como en África, sus cadenas blanquirrojas.
El día de Xangó es el miércoles, - dice Pierre Verger .
A Xangó le sirven doce Obá, como doce apóstoles, en Opo Afonja de Bahía de Todos os Santos, -dice Vivaldo Costa Lima.
Changó es en Cuba el dios de la virilidad y de la fuerza, del rayo, del trueno, de la sexualidad violenta, -dice Fernando Ortiz.
Changó es el más amado de los dioses.
Alafie Alafi, rey de Oyo, rey de reyes.
Changó Obaye, Changó Obakosa, Eluekou, Obbalubbe, Aboye, Obbadimelle, dos veces rey.
Era malo como un diablo y no lo pudieron soportar.
Anduvo errante como rey y tuvo que huir de todas partes.
Changó Eyeo.
Changó, Santa Bárbara, -dice Lydia Cabrera.

En la Caria fue venerado el dios del trueno, Zeus, como Zeus Labrandeus o Zeus Stratios; portaba una doble hacha, era barbudo y en su pecho había cuatro filas de pechos, - dice Marie Delcourt.

Shango, en Trinidad, es San Juan.

Abakuso.

Guroon.

Saja, -dice Eaton Simpson.

Sobo, en Dangbwe Comme de la Rada, en Trinidad, es Shango.

Sobo pertenece al grupo de Xevioso, al grupo del trueno.

Sobo es Juan el Bautista.

Juan el Evangelista.

Juan de la Cruz.

Su color es el rojo.

Su signo, un hacha de madera, -dice Andrew Carr.

Sobo Kessou, en Haití, es el dios de los fenómenos atmosféricos.

El signo de Sobo Kessou es el hacha precolombina.

Sobo manda sobre el trueno.

Sobo es San Pedro.

Sobo es un curandero.

Sus días son el miércoles y el viernes.

Sus colores son el blanco, amarillo oscuro y verde.

Agaou Tonnerre es el dios del trueno.

Sus signos son una fulgurita (piedra del rayo) o un hacha precolombina.

Sus días son el viernes y el sábado.

Sus colores el azul y el rojo.

Agaou Tonnerre es San Roque.

San Miguel.

Juan el Bautista.

Changó es poderosísimo.

Domina las tormentas y el rayo.

Changó escupe fuego.

Su día es el miércoles.

Changó pertenecer a la familia de Ogou.

Changó es un gran general.

Changó es Santa Bárbara en Cuba.

Changó es un hermafrodita.

Changó ayuda a los prostituidos -dice Milo Marcellin.

CAPÍTULO 19

ARGENTINA Y URUGUAY

Argentina y Uruguay

Los estudios sobre el impacto de los africanos en Perú no son muy numerosos, a pesar de que tuvieron una gran importancia en la vida económica y cultural durante la conquista y después de ella. Cuando los españoles llevaron africanos a Perú, ya había esclavos en las Antillas y en Nueva España, pero mientras en aquellas regiones se dedican a trabajar en las minas y en las plantaciones, en Perú son destinados, en un principio, a la servidumbre doméstica y a los oficios. No obstante su calidad de esclavo, el negro fue también enemigo del otro ser sometido: el indio. Se mezcló con el blanco desde el principio, haciendo camino con el mestizaje hacia su aculturación y cambio de status social. Con este proceso desaparecen o se pierden las huellas de su cultura y religión originales. Hubo también esclavos en las plantaciones de caña de azúcar, incrementado su número con el contrabando, en las ciudades llegó a haber tantos negros como españoles y más afro-mestizos que indios. La reivindicación de las culturas autóctonas ha oscurecido las aportaciones del africano (considerado factor “negativo” por criterios racistas) como agente de cultura en igualdad con el español y el indio. Esta posición ha impedido que se exalten los rasgos africanos en la cultura peruana, a pesar de que se encuentran en el folklore costeño, dentro del ritual en las ceremonias religiosas, con ciertas formas sincréticas, y en el lenguaje, que fue una vía poderosa de influencia. Debido a la importancia que tiene en África la palabra, el valor semántico de los vocablos africanos introdujo las nociones religiosas y mágicas. A través de las palabras se revelaron las concepciones del mundo y de la vida:

Desprovisto el afronegro de la escritura, para la transmisión de conocimientos sólo disponía del sistema oral (...) la palabra desempeñaba un papel predominante en el rito religioso que todo dominaba. Sólo ella era capaz de crear, de trazar y de activar la potencia vital. Era la corriente energética que cargaba de poder el talismán, el amuleto, la piedra y la arcilla rituales, las hierbas curativas, el brebaje de amor o de muerte (...) Era la acción sacralizante que convertía la talla de madera, el instrumento rítmico y la máscara de baile en depositarios y agentes de una emoción dinamizante. (ROMERO, 1976:)

Con la misma importancia que la lengua, la música y la danza africana toman un sitio de trascendencia en América, especialmente en los países en donde ciertos ritos religiosos pudieron reproducirse con modificaciones inevitables, pero sin su significado fundamental. Se ha explicado ya que los negros secretamente trataban de conservar sus rituales ancestrales; al no lograr distraer la vigilancia de que eran objeto, los transformaron o disfrazaron, mezclándolos con bailes y danzas europeas; de la misma manera, a través de las imágenes católico-cristianas, adoraban a los orishas (deidades) africanos. Este perfil persiste en el carnaval de Montevideo. La presencia de los esclavos negros parece ser de procedencia bantú, aún cuando muchos de los contingentes llegaron de Brasil en un movimiento de reemigración o de acomodo de población esclava entre esos dos países. Montevideo fue, de todos modos, durante el siglo XVIII, el puerto negrero de mayor importancia en la importación de esclavos con destino a la región de La Plata. Destinados a ser enviados al interior del virreinato, este tráfico implicó el asentamiento de una población africana en Uruguay, donde se hizo tradicional la celebración de los candombés, cuyas danzas con pantomimas recreaban a los personajes del “reino” imaginario, conmemoración antiquísima. Con los candombés se difundían otras influencias, como la magia y la

hechicería. Los blancos tenían, muchas veces, que disfrazarse de negros para participar en estas festividades; fue un proceso de aculturación en el que la sociedad dominante cedió al influjo de la oprimida. Con la participación de los blancos la representación original de ritos e invocaciones a las deidades africanas y cantos originales, se convirtió en una comparsa de carnaval que conservó también su rítmica y su danza.

El proceso de emigración reciente de ciertas poblaciones, entre los países sudamericanos, trajo consigo la transmisión de cultos religiosos que, hasta hace poco, no se practicaban y que son de origen sincrético africano. Su expansión más importante es la que se produce en los cultos afrobrasileños de países como Chile, Uruguay, Bolivia, Paraguay y Argentina. Por efectos de los movimientos migratorios contemporáneos, con la celeridad del traslado de los emigrantes, estos cultos aparecen también en los Estados Unidos y en Europa. Así como la santería cubana y el *vudú* haitiano han tenido difusión en el Caribe, asimismo, en el vecino país del norte, los países europeos, Canadá y México las religiones afroamericanas se extienden con el desplazamiento de poblaciones emigrantes.

El culto más difundido en los países sudamericanos, surgido en Brasil, es el Umbanda.

Tiene un elemento de espiritismo tradicional que se efectúa con tambores y sacrificios de animales.

Se ha hecho una diferenciación entre umbanda “blanca” y umbanda “negra”, en ésta última es en la que se sacrifican animales. En algunos casos el elemento africano es reforzado con el batuque, culto asociado al umbanda. Los dos son de origen Yoruba Nagó. El Candombé o Candomblé, que está expandiéndose cada vez más, es también de origen yoruba y está sincretizado con el catolicismo a través de sus imágenes. Los tres cultos, según se verá en el capítulo siguiente, tienen algunas deidades en común: se podría decir que del tronco yoruba se ramificaron los cultos y se dieron variantes según el lugar o país de emigración.

Desde 1952 se señalaba la presencia multitudinaria de los cultos afrobrasileños en países de América del sur: Paraguay, Uruguay, Bolivia y los ya mencionados Chile y Argentina. Sin embargo, la presencia de cultos de raíz africana en Uruguay y Argentina es más antigua de lo que se cree. Algunos de ellos tuvieron su sede en ambos lados del Río de la Plata, persistiendo hasta fines del siglo pasado y aún en la primera década del actual:

Después de estos años de silencio de los tambores rituales -sólo quebrado por los parches profanos en ocasiones festivas-, parecidos toques vuelven a oírse en el último decenio en la Argentina debido a la llegada de nuevas formas de cultos sincréticos de origen africano súbitamente extendidos a toda la Cuenca del Plata. (Gallardo, 1986:)

Los centros que mantuvieron los cultos de africanos, tanto en Uruguay como en Argentina, fueron las congregaciones llamadas “naciones”, “cabildos”, “salas” y “ranchos”, que existían en medio urbano y rural, cuyos ritos variaban según lo que se quería honrar. En las ciudades eran característicos los funerales de los negros, con danzas que acompañaban el trance de los principales allegados al difunto. En Uruguay se prohibió “todos los bailes de negros” que se realizaran en lugares públicos o casas particulares.

En Buenos Aires, hacia 1788, los funcionarios públicos consideraron que las reuniones de negros eran peligrosas y

...que a la multitud de negros libres y esclavos que hay en esta ciudad se les permita juntarse a hacer sus tambos y bailes a extramuros de ella. Aparte de denunciarlas como inmorales, se sostuvo que dichas danzas guardaban directa relación con lo que se llamó los

ritos de la gentilidad en que nacieron, con ciertas ceremonias y declaraciones que hacen de su idioma. (Gallardo, 1986:)

Según el brillante investigador argentino, Jorge Emilio Gallardo, el candombé es una danza profana de los negros del Río de la Plata que, por su naturaleza popular, sobrevive en el carnaval de Montevideo.

Esta danza implica el disfraz y la representación de personajes arquetipos que dejan duda sobre su naturaleza profana, tanto más que el mismo nombre de candombé o candomblé es el del culto originado en Bahía, en Brasil, como ya se ha anotado. Se puede inferir, como en otros casos del complejo afroamericano, que al ser prohibidos por el poder colonial algunos cultos de carácter religioso, pasaron a formar parte del acervo folklórico a través de celebraciones populares, como los carnavales, en las que la religiosidad encontró exilio. Al respecto, Gallardo explica:

En este caso me complace transmitir una referencia según la cual la celebración folklórica y profana de las congadas, vigente en diversos puntos del Brasil, era antiguamente denominada por los Congos de Minas Gerais con la palabra candombé, la misma que nosotros empleamos para designar a la celebración también folklórica y profana de nuestros negros. (Gallardo, 1986)

Es discutido el origen africano del candomblé: mientras algunos autores lo consideran de tradición sudanesa yoruba y fon, otros piensan que su raíz está en la región bantú, de la que aparentemente proceden los negros de la Cuenca del Plata. Cáceres Freyre dice que:

Los africanos arribados al Plata procedían fundamentalmente de las culturas denominadas Área del Congo y Área Oriental del Ganado, es decir, de la región de Mozambique. Tomamos esta clasificación del libro de Arthur Ramos, quien a su vez adopta la que realizara el antropólogo Herskovitz (*The American Anthropologist*, Tomo XXI), con respecto al origen étnico y, especialmente, a la parcialidad o nación, tal como se acostumbraba llamar en el siglo pasado a los pueblos formados por africanos. No existen datos fehacientes de origen censal o estadístico de carácter oficial. Los autores que han tratado este tema se han referido a los agrupamientos o naciones actuantes en el Río de la Plata y a los actos de origen festivo que las reunían. (Cáceres, 1974:)

Una de las revelaciones que hace en su trabajo el argentino Gallardo, citado en este capítulo, es la que se refiere a la costumbre que tenían los negros en Buenos Aires de reunirse para “bailar el santo”. Al parecer esta ceremonia era una mezcla de elementos sagrados y profanos que consistía en curaciones a base de invocaciones, acompañadas de trance al ritmo de tambores y otros instrumentos africanos.

Es evidente que se trata de un ritual de orden mágico religioso “disfrazado” de baile profano, en el que “se hablaba en lenguas ancestrales”, empleando también estampas, imágenes, útiles de cocina, collares de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etcétera; esto es, utensilios mágico-religiosos, restos de sacrificios y de alimentos sagrados. El trance duraba pocos minutos o varias horas.

El curanderismo de los africanos tuvo, en la sociedad porteña, clientes encumbrados (...) Lo apuntado pareciera justificar la sospecha de Roger Bastide de que los esclavos - inclusive en la Argentina, el Uruguay, Perú y Venezuela-, hayan disimulado sus cultos detrás de danzas profanas, como ocurrió en Brasil. (Gallardo, 1986:)

Después de tan reveladora descripción ¿puede alguien atreverse a dudar que el tango, ese dramático rito dancístico, que encierra tanto misterio en su ritmo, que tiene un

acompañado enigma en el que se abrazan las parejas y que no termina jamás, sea de origen africano?

CAPÍTULO 20

ALTARES

Altar Venezolano

En una mesa-altar espiritual se pueda apreciar como figuras centrales a la reina María Lionza y el crucifijo, además de las imágenes de los caciques venezolanos y las cromolitografías de algunos héroes de la raza negra relacionados con la lucha libertadora de Simón Bolívar. Puede verse también la figura de José Gregorio Hernández, médico venezolano, quien se encuentra en proceso de canonización por la Iglesia católica y además mazos de tabaco, botellas de licores, perfumes y flores utilizados por los practicantes de este culto.

Altar de culto a los muertos en la Santería

A los lados y al fondo de este altar va una tela estampada con distintos colores; éste simboliza lo abstracto del mundo espiritual. En el suelo ponen nueve ofrendas de distintas comidas de origen africano. También lleva vasos con nueve bebidas alcohólicas distintas, nueve vasos de agua, nueve velas de distintos colores, tabaco, cigarrillo y un florero con flores de distintos colores, un palo de unos tres pies de largo, adornado con nueve cintas de distintos colores y con cascabeles en la punta. Lleva dos platos con nueve pedacitos de coco, cada uno con una pimienta de guinea y manteca de corajo. Esos cocos con sus respectivas pimienta y corajo se utilizan para retener la sangre del sacrificio del gallo y la gallina. El gallo se sacrifica a los antepasados varones y la gallina a las hembras. Esta es la forma sincrética de rendirle culto religioso a los antepasados dentro de la santería. En este trono se pueden observar las aportaciones del espiritismo europeo kardiensanos, como los vasos de agua. Del catolicismo las flores y las velas. La aportación criolla son el tabaco, cigarrillos y bebidas alcohólicas. La aportación africana del país de origen, las comidas, el sacrificio animal y el palo.

Descripción de un altar de culto de palo monte. En los paños ubicados en las paredes están escritos los signos correspondientes a las diferentes deidades de este culto, de procedencia bantú. En el centro de este altar se encuentra un caldero de hierro de tres patas al que se le denomina Nganga o Fundamento. Dentro de este caldero se encuentran veintiún palos, siendo el principal el palo yaya, que se pone vertical en el centro de éste. Los demás palos se ponen en forma circular alrededor. Lleva una bola de hierro, tierra de cementerios, de cuatro caminos, de la puerta de la audiencia, de la iglesia, de la cárcel, del monte, del centro comercial, etc. Contiene también el hueso occipital de una cadera cuyo espíritu aceptó ser el dueño de esta Nganga. Lleva cabezas de gallos y otros animales de plumas que se les hayan sacrificado, y si se le ha sacrificado un chivo también esta cabeza va adentro. Las plumas que se pueden notar son las de los animales de plumas sacrificados. El machete que lleva encima es símbolo de guerra y trabajo. También se le puede incluir una tortuga entre los animales. Puede contener monedas por ser símbolo metálico y no por valor monetario. El cuerno de toro con espejo como tapa contiene en su interior pequeñas partes de todos los elementos que componen esta Nganga.

Este caldero se ubica sobre la tierra y se le pone una cadena alrededor como símbolo de retención de esta fuerza en este sitio específico. Las velas encendidas son consecuencia de la sincretización de estos cultos en América y en algunos casos hay personas que le

ponen crucífero como símbolo del cristianismo. La botella de ron contiene diferentes clases de pimienta, ajíes picantes y algunos de los elementos de los cuales se compone esta Nganga. El contenido de la botella, denominado *chamba*, se utiliza para rociar este fundamento como parte del saludo diario.³²

La forma como se representan las entidades del culto palo es sumamente sencilla: se utiliza un recipiente de barro o metal y se ponen dentro algunos elementos animales, vegetales y minerales. El culto recibe el nombre por la utilización de ramas gruesas de árbol (palos). El caldero de metal o de barro recibe el nombre de “prenda” nganga, o “fundamento”. Todos los elementos contenidos en el nganga, son consagrados por el “palero” u oficiante del culto, que tiene conocimientos tanto de herbolaria y curanderismo como de magia. Ésta última por contacto o por semejanza, juega un papel muy importante en el “palo”; siendo reputación de los “paleros” el poder practicar curaciones y hechicerías. Con las “prendas”, el palero puede hacer trabajos que tengan como finalidad hacer el bien, así como otros que perjudiquen y hagan daño.

Altar Nigeriano

Se localiza en un cuarto en las afueras de la vivienda. A la entrada de estas habitaciones siempre se aprecia una cortina hecha de palmas que los identifica como un lugar sagrado. Dentro hay unos escalones de barro, normalmente pintados de blanco al igual que las paredes. Sobre ellos se colocan vasijas de barro que contienen los símbolos de las deidades.

Hay una gran tinaja de barro que contiene agua para los visitantes de este recinto sagrado. También se guardan los instrumentos parafernáticos con los que se llama a las deidades. Afuera se encuentran la deidades que viven en el exterior como Elegba o Eshu y Ogún. En el exterior, el báculo que utilizan los sacerdotes de Ifá conocido como Osun.

Altar o Trono Afroantillano

Según comunicación personal de Yrmino Valdes, el altar-trono de la religión trasatlántica afroantillana está cubierto por telas de colores simbólicos de la deidad a la cual se dedica el altar. Dentro de este altar-trono con ciertos elementos decorativos están colocados en forma piramidal los diferentes símbolos de las deidades dentro de soperas de porcelana y vasijas de madera. Tiene semejanzas con el altar católico por la forma en que se levanta, dándole posición primordial a la deidad conocida por Obatalá, sincretizada ésta con Nuestra Señora de las Mercedes y con referencias a las historias de Obatalá en torno a la creación. A menor altura se colocan todos los demás símbolos de las restantes deidades que recibe en su iniciación el sacerdote. El lugar más importante del altar lo ocupa la deidad en la que está iniciado y a la que se le dedica el trono.

El altar en particular está dedicado a la deidad llamada Shangó, sincretizado con Santa Bárbara, patrona de los artilleros en la religión católica. En los receptáculos de este trono se encuentran los símbolos de adoración de las diferentes deidades, cubiertos por paños de colores representativos de cada una, simbolizadas por collares grandes de cuentas de colores. En él se pueden apreciar los instrumentos parafernáticos para llamar a las deidades, tales como: campana, maraca y vainas de flamboyán. A ambos lados del trono se

³² En este culto, no se hace ningún tipo de sacrificios humanos; contrario a creencias y opiniones de personas desconocedoras de este culto.

pueden apreciar dos esterillas de paja que contienen los instrumentos utilizados en los sistemas de adivinación de los oráculos, usados en la religión afroantillana.

Frente al altar se encuentra una canasta de paja con frutas que son utilizadas como ofrenda a las deidades. El uso de velas para alumbrar el recinto es producto del sincretismo con el catolicismo. Las imágenes católicas que se encuentran en el tabllero, a los lados, pertenecen a los santos sincretizados con las deidades afroantillanas. Las flores corresponden a los colores representativos de las deidades y los ingredientes en la mesa contigua son utilizados en diferentes ocasiones: miel, cascarilla, corajo, melao, pimienta de guinea, ron, cacao, coco y maíz tostado.

Altar representativo para el Barón del cementerio y la división guedé (Santo Domingo, República Dominicana)

En este altar se representan algunos de los elementos fundamentales e indispensables para el culto al Barón del Cementerio. El Barón del Cementerio es considerado el jefe y custodio de todos los muertos. Los guedés, forman otro grupo de luases o misterios sumamente poderosos, por ser los genios de la muerte. Se erigen, tal vez, como los dioses más fuertes del panteón vuduista, perteneciente a la división Petró, cuyas características son: agresividad violenta, el uso del hierro (machetes, barras, clavos, etcétera), la sangre (sacrificios), el continuo uso del fuego o brasas de carbón al rojo vivo, el vidrio y su extrovertida sexualidad. Los guedés tienen como símbolo la cruz del cementerio, donde reinan las fuerzas de lo invisible y los difuntos que, tras el abismo de la muerte, habrán de resucitar como luases o misterios (guedé) de la muerte.

De este modo, la cruz simboliza el punto o la encrucijada de encuentro de los visibles con los invisibles. Simboliza al mismo tiempo la unidad de la vida y la muerte. Toda ceremonia vudú comienza, por lo tanto, con una invocación a Legba —Señor de los Caminos— y debe concluir con el saludo y tributo a la deidad de la muerte: Guedé. Este tiene como símbolos todos los instrumentos tradicionales del enterrador: los picos, palas, rastrillos y azadas. En todo altar al Barón debe encontrarse un caldero de hierro con calaveras y partes de osamenta de algún esqueleto de muerto, un pito y un fute o látigo; instrumentos que se utilizan para levantarlos de sus tumbas y llamarlos para que acudan al ceremonial o culto en su honor. También en el altar se colocan velas negras y rojas, botellas con licor, amoníaco, polvo de talco, hilo de coser rojo y negro y centavos (en número pares) para la compra de muertos o pagos en derecho a la tierra del camposanto, esencial para todo trabajo.

Sus colores son rojo y negro, el pañuelo negro, que significa misterio, es distintivo esencial. Botellas de color negro con ajíes picantes, ron y amoníaco son la bebida preferida de la deidad Guedé. La calavera y las tibias cruzadas (igual al símbolo de los piratas) son necesarios en todo altar. También se coloca una comida ritual (sin sal) que incluye plátanos, arenques, batata, yuca, guineos, arroz, habichuelas negras, ñamé, pan de casabe, dulces y bizcochos variados. Sus bebidas son el ron y los vinos, refrescos de color negro, como el vino tinto, coca-cola, kolas, etcétera.

Altar de las Sociedades Secretas Bizango y Sans Poel (Haití-República Dominicana)

La palabra *Bizango* puede ser trazada etimológicamente al nombre de uno de los grupos de esclavos traídos a Haití durante la era colonial desde las Islas Bissago, un archipiélago localizado a las afueras de la costa de Kakonda, entre Sierra Leona y Cabo Verde. El término “Sans Poel” se utiliza para referirse a las sociedades secretas de “después

de la medianoche”, algunas veces es intercambiable por el de Bizango, pero más propiamente se refiere a miembros del grupo (Bizango) y no a los ritos propios de la secta.

El Bizango es una forma extrema del culto *Petró* y es, en ocasiones, descrita como el *Petró Sauvage*, el *Petró* salvaje. Según sus propios miembros son sociedades que se congregan a partir de las doce de la noche, para impartir su código de “Orden, Respeto, Honor y Retribución”.

En muchos sentidos el *Bizango* representa lo opuesto al culto *Radá*. Si este último representa los aspectos benignos y beneficiosos de la fe, las sociedades Bizango o Sans Poel simbolizan el no perdonar, la venganza y lo diabólico. Sus actividades dirigidas por un “Papá Bokor” o hechicero “de la mano izquierda”, tienen que ver siempre con la magia negra, los maleficios y la brujería; es decir con la noche oscura y el dominio de la luna nueva. Sus ritos están impregnados totalmente de actos de magia (negra) y una gran mayoría de sus loas provienen de la provincia del *Djab*, el Diablo.

La membresía en el Bizango es voluntaria pero exclusiva. Aquellos que quieren pertenecer deben de ser invitados por un miembro oficial de la cofradía, y deben de estar dispuestos a pasar por un proceso de iniciaciones que consiste en el reclutamiento, aprendizaje del lenguaje y conocimiento esotérico del brujo o Bokor y de una rigurosa ceremonia de inducción e iniciación formal al grupo. La iniciación es limitada sólo a los adultos de ambos sexos. Son sociedades altamente jerarquizadas y distintivas por sus varios rangos y “puestos”.

Éstas son las sociedades que tradicionalmente han sido acusadas de realizar los zombis en los campos haitianos, arrastrando una imagen y leyenda nefasta que tanto ha infectado la “mente popular haitiana” y su literatura, tanto oral como etnográfica.

Altar Vudista Dominicano-Haitiano

El altar vuduista dominico-haitiano, a diferencia del Humfort, propio del vudú haitiano, es colocado por el Hugan o Mambo en una de las habitaciones de la casa. Estos altares en algunos casos pueden ser lujosos y ostentosos, dependiendo esto del prestigio y la situación económica de su dueño.

Los altares propios del vudú dominico-haitiano se “levantan” en una mesa, la que previamente ha sido cubierta por un mantel con el color y los símbolos característicos de “Lúa”, “Santo”, o “Ser” que los rige. Sobre la mesa del altar se colocan varias cromolitografías de los santos pertenecientes al catolicismo, los cuales en el vudú, a través del proceso de sincretismo religioso, adquieren diferentes nombres, y al mismo tiempo se encuentran agrupados en tres grandes grupos: *Radá*, *Petró* y *Guedés*. Cada uno de estos grupos de santos o Luases, tienen una serie de atributos y características que les son propias.

Los Luases que pertenecen a la división *Radá*, son considerados dulces y apacibles y casi siempre se colocan sobre la mesa de altar, estos santos son utilizados para trabajos “mágicos” relacionados con el amor; entre ellos podemos mencionar a la Virgen de los Dolores, que para los fieles del vudú dominicano, toma el nombre de Anaísa, diosa del amor, y es venerada y clamada en el panteón vuduista.

Además de los Luases *Radá*, podemos observar que encima o debajo de la mesa del altar, según desee colocarlos su dueño, se encuentran los Luases o Misterios que conforman la legión de los *Petrós*; estas devinidades son consideradas fuertes, temidas y, según la leyenda, esta división tomó su nombre de un personaje criollo llamado Pedro, en el siglo XVI. A los Luases *Petrós* les gusta el fuego, los vidrios, y los metales. Su color

representativo es el rojo y su símbolo es el machete. Dentro del grupo de Luases Petró, se encuentra Santiago Apóstol, que en el vudú se corresponde con *Ogún Ferrai*, dios guerrero, y de quien se dice ser “Rey de los ejércitos”.

A diferencia de los *Radá* y *Petró*, se encuentran los Guedés o genios de la muerte, estos Luases casi siempre se colocan en el suelo del altar, a estas divinidades se les ofrecen servicios especiales, su color representativo es el negro y su símbolo es la cruz.

En todo altar, además de las cromolitografías, se colocan: pañuelos de colores, trajes, flores, una campana, un pito, maracas, velas, polvos talcos, oraciones, piedra imán, un crucifijo, espejos, agujas y barajas para la adivinación. Los pañuelos, se colocan en un cordel ubicado en el techo sobre la mesa del altar, éstos representan la naturaleza del Lúa o Ser que se encarna durante la posesión en el dueño del altar, o en cualquier otro adepto; cada Lúa tiene un color que le es propio, de esta manera tenemos que: *Ogún* usa el rojo; *Anaisa* el blanco; *Simbi* el azul; y el *Barón Del Cementerio* el negro. En algunos altares cada Lúa tiene una mesa particular, en la que se ponen las ofrendas, parafernalia y ornamentos propios a la divinidad a que éste se dedica.

Además de los pañuelos, algunos dueños de altares tienen la vestimenta característica del Lúa, estos trajes, antes de ser utilizados, han pasado por el rito del bautismo, en ceremonia especial, para la cual el hungan, o la mambo, escoge madrinas y padrinos.

El altar es el lugar favorito del Hungan o la Mambo, para invocar a sus Seres o Luases protectores, es el sitio donde se hacen las peticiones a dichas entidades y los trabajos mágicos; para las celebraciones especiales el altar es adornado con flores de papeles de colores y banderas de colores. Estas banderas son muy importantes dentro de la parafernalia propia del vudú, ya que éstas simbolizan el tipo de sociedad a la que se encuentra afiliado el sacerdote o sacerdotisa dueño del altar.

En los altares propios del vudú haitiano, hemos visto que los tambores, y demás instrumentos musicales sagrados, se colocan en una esquina. Creemos importante señalar el hecho de que en todo altar la colocación de las imágenes y la parafernalia está realizada a opción de su dueño, ya que dentro del vudú no existe un orden linealmente establecido, y cada servidor reinterpreta a su manera las características y símbolos de los Luases o Misterios.

Altar Vudista Dominicano

Contrariamente al templo, utilizado en Haití para adorar a sus dioses, en la República Dominicana el altar se encuentra ubicado en una de las habitaciones de la casa del practicante de la religión vudú. Sobre una mesa en la que hay un mantel a gusto del dueño, se colocan varias cromolitografías de los santos católicos que, por medio del sincretismo religioso, han sido incorporados a esta religión. Las cromolitografías más utilizados son: la de San Antonio Abad o San Lázaro, quienes para los vuduistas son las deidades encargadas de abrir los caminos y la comunicación con los demás dioses. Además, puede apreciarse la imagen de San Miguel Arcángel, cuya correspondencia en el Vudú es *Belíé Belcán*, Santa Ana, la virgen de los Dolores, Santiago Apóstol (*Ogún Ferraille*) o dios del fuego, San Rafael (*Simbi*) y San Jorge, entre otros.

En el altar vuduista la campana y el silbato son elementos indispensables, pues se utilizan para invocar a los dioses. También existen otros objetos de importancia tales como: velas, flores, collares, perfumes, agua florida, ron, vino, anís y otras bebidas mágicas cuyos ingredientes son secretos del practicante. Sobre el altar se coloca un cordel con los pañuelos alusivos a cada loa, misterio o dios. Algunos altares muestran la vestimenta propia

de los dioses, esto depende en la mayoría de los casos, de la posición económica que ocupe el practicante de estos cultos. Desde su altar el practicante establece contacto con los dioses y realiza consultas privadas con quien lo desee. Los altares son dedicados de igual manera a los dioses Radá o Petrós. A los Petrós se les pone un machete como símbolo de sus atributos. Las ofrendas son indispensables para estos dioses que pueden ser variadas (las más utilizadas son los alimentos), porque cada divinidad tiene preferencia por alimentos determinados, por ejemplo, Santa Ana prefiere los alimentos blancos.

Todo altar tiene dos o más banderas que representan a la sociedad a la que están afiliados y algunos elementos de la naturaleza, como las piedras de rayo. Debe haber en todo altar clavos de hierro, en especial los de las vías de tren, un machete y el caldero de hierro donde se coloca “el trabajo” o “fundamento de muerto”. Siendo el Barón del Cementerio el jefe o el comandante de la legión, se encuentran otros importantes guedés o Varones: Barón Samedi, Barón Cimitier, Guede-Zombi y otros.

Mesa Espiritual

Es una mesa cubierta por un mantel blanco, sobre el que se puede apreciar una vasija o fuente de cristal transparente, velas, perfumes, flores, libros sobre espiritismo del padre del espiritismo francés Alan Kardec. También se encuentran cromolitografías de los santos católicos localizados en la pared y el crucifijo como figura central. Todo esto constituye el altar Mesa Blanca del espiritismo puertorriqueño. También se encuentran lápices y papeles que se utilizan para hacer las “claves”.

BIBLIOGRAFIA

AROCHA, JAIME

1989 Etnografía iconográfica entre grupos negros. En N.S.de Friedemann. *Criele criele son. Del Pacífico Negro*. Bogotá: Planeta Editorial Colombiana.

1991. Observatorio de convivencia étnica en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional.

BALANDIER, GEORGES

1965. La vie quotidienne au royaume de Kongo. Du XVI au XVIII siècle. Paris: Hachette.

BATESON, GREGORY

1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books

BASTIDE, ROGER

1967. *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza Editorial

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1987 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. México: *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2. No. 3, págs. 23-43

CACCIATORE, OLGA GUDOLLE

1977. *Diccionario de Cultos Afro-Brasileiros*. Río de Janeiro: Forense Universitaria

CARRERA DAMAS, GERMAN

1977. Huída y enfrentamiento. *África en América Latina* (Ed. Manuel Moreno Fraginals) UNESCO México: Siglo XXI Ed.

CASTILLO MATHIEU, NICOLAS

1982. Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo

ESPINOZA, MONICA y NINA S. DE FRIEDEMANN

1993. Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización. Contribución africana a la cultura de las Américas. Bogotá: Proyecto Biopacífico y Colcultura

ESCALANTE, AQUILES

1954. Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones Etnológicas*. Vol. III (Págs.207-351) Barranquilla: Universidad del Atlántico.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1966-69 Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas, (Nariño, Colombia). *Revista Colombiana de Folclore* Volumen IV Numero 10, págs. 61-83. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología

1978. Aportes culturales de África en América Latina. *Revista Cultura*. Vol.V No. 4 Paris: UNESCO

1986. (1979. 1a.Edic.con R.Cross) *MaNgombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Valencia Editores

1988. Cabildos Negros: refugios de africanía en Colombia. *Revista Montalbán*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello. Págs..1-16
1991. Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia. *América Negra* No. 1. Bogotá: Universidad Javeriana
1993. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana. Colección Primera Puerta.
1993. La antropología colombiana y la imagen del negro. *América Negra* No. 6. Bogotá: Universidad Javeriana
1994. Vida y muerte en el caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores. *América Negra* No. 8. Bogotá: Universidad Javeriana
- 1996 Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia. *América Negra* No. 11. Bogotá: Universidad Javeriana
- e.p. Negros, negritudes y afrocolombianos. *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Planeta Editorial.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE y JAIME AROCHA
- 1986 De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial
- 1995 Afro-Latin Americans today: No longer invisible. Colombia. Londres: Minority rights group.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE y MONICA ESPINOSA ARANGO
- 1995 Las mujeres negras en la historia de Colombia. En *Las mujeres en la historia de Colombia*. Tomo II. Págs.. 32-76. Bogotá: Edit.Norma
- FRIEDEMANN, NINA S. DE y CARLOS PATIÑO ROSSELLI
- 1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE y HUGO NIÑO (Edits.)
- 1997 *Etnopoesía del agua. Amazonia y Litoral Pacífico*. Colección Primera Puerta. Bogotá: Universidad Javeriana
- MACGAFFEY, WYATT
- 1986 Religion and society in Central África. The Bakongo of Lower Zaire. Chicago: The University of Chicago Press
- MAYA, ADRIANA
- 1992 Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquía, Colombia. 1619-1622. *América Negra* No. 4. Bogotá: Universidad Javeriana
- 1996 África: legados espirituales en Nueva Granada Siglo XVIII. *Historia Crítica*. Enero-Junio. Universidad de los Andes.
- MBITI, JOHN S.
- 1969 *African religions and philosophy*. New York: Anchor Books
- PEDROZA, A., VANIN A., Y NANCY MOTTA
- 1994 *La vertiente afropacífica de la tradición oral. Géneros y catalogación*. Universidad del Valle: Facultad de Educación. Programa Opción Pacífico.
- PRICE, THOMAS JAMES, Jr.

1955 Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities. *PH.D. Tesis. Evanston, Ill. Northwestern University*

SCHWEGLER, ARMIN

1992 Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negrocolombiana. *América Negra* No. 4. Bogotá: Universidad Javeriana

e.p. La descodificación de las canciones afrohispanas "lumbalú" del Palenque de San Basilio (Colombia). *Thesaurus*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1996 "Chi ma nKongo". Lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia). Frankfurt, Madrid: Biblioteca Iberoamericana.

SERRANO, FERNANDO

1994 Cuando canta el guaco. La muerte y el morir en las poblaciones afrocolombianas del río Baudó. Monografía. Grado Antropólogo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VALTIERRA, ANGEL P. S.J.

1980 *Pedro Claver. El Santo Redentor de los negros*. Tomo II. Bogotá: Banco de la República.

VANSINA, JAN

1966 Kingdoms of the savanna. A history of Central African states until European occupation. Madison: The University of Wisconsin Press.

VELASQUEZ, ROGERIO

1961 Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. Volumen 2. No. 6. Págs.. 9-74. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología

AGOSTO DE MUÑOZ, MELIDA. El fenómeno de la posesión en la religión vudú. Caribbeu Monograph series No. 4, Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1975.

ALBERRO SOLANGE. "Olvidar o Recordar para Ser Españoles, negros y carta en la Nueva España, siglos XVI-XVII". 2o. Simposio e Historia de las mentalidades. México, 1985.

ANTA DIOP CHEIK. The African Origin of Civilization, Myth or Reality. Lawrence Hill & Company, Westport. 1955.

AWOWALU OMOSADE F. Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites. Longman Group Limited London, 1979.

BANEAL, ISAAC. "Tendencias Sincréticas de los Cultos Populares en Cuba" en Etnología y Folklore. Núm. 1. Año 1966, Cuba. Academia de Ciencias de Cuba.

BARRET, LEONARD E. The Rastafarians. A stud in messianic -cultism in Jamaica. Institute of Caribbean Studies. Puerto Rico, 1968.

BASCOM WILLIAM. Sixteen Cowries. Bloomington and London. - Indiana University Press. 1980.

- Research in African Literature. University of Texas - Press. 1977.

- Ifa Divination. Communication Between Gods and Men in -West África: Bloomington Indiana University Press 1969.

- BASTIDE, ROGER. Le candomblé de Bahía (Rite Nago), Mouton & Co., París, La Haye, 1958.
- BASTIDE ROGER. Las Américas Negras. Alianza Editorial, Madrid 1967.
- BEIER, ULLI. Yoruba poetry, An Anthology of Traditional Poems. Cambridge at the University Press. 1970.
- BERNS, MARLA C. RUBIN HUDSON, BARBARA. The Essential Gourd Art History in Northeastern Nigeria. California, Los Ángeles. Museum of Cultural History. 1965.
- CABRERA, LIDIA. Yemayá y Ochún, Forma gráfica, Madrid. 1974.
- CABRERA, LIDIA. El Monte. Ediciones Universal, Miami, Florida, 1975.
- CABRERA, LYDIA. La Sociedad Secreta ABAKUA. Ediciones C.R. -La Habana, 1958.
- CABRERA, LYDIA. Anagó Vocabulario Lucimí, Miami, Florida, -1970.
- CÁCERES FREYRE, JULIAN. "Los africanos y su Influencia en la Población Argentina", Primer Seminario Latinoamericano sobre "El papel de las Minorías Etnicas en el Desarrollo Social-Político de América Latina" Panamá, Panamá. 1974.
- CAMPBELL, HORACE. "Rastafari: Culture of resistance", Race and Class, Vol. XXII, No. 1, summer 1980.
- CARPENTIER, ALEJO. Lo que el Caribe ha dado al mundo" en EL CORREO DE LA UNESCO. Diciembre 1981. Año XXXIV.
- CATON SIMPSON GEORGE. Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti. España. Talleres Industrias Gráficas "Diaria-Día", Mayor, 99, Palencia. 1965.
- CAVALCANTI, CRISTINA: "Rastafari: los caminos autónomos hacia la identidad", El Caribe Contemporáneo, No. 10, julio, 1985.
- CLARKE, SEBASTIAN. "El Reggae, expresión musical de una libre ración" en El Correo de la UNESCO, Diciembre 1981. Año XXXIV.
- DAVIDSON BASIL. , History a Continent. The Macmillan Company, N.Y. 1966.
- DAVISON, BASIL. La historia empezó en África, Ed. Garriga, S. A. Barcelona, España.
- DEIVE, CARLOS ESTEBAN. Vodú y Magia en Santo Domingo. Museo del Hombre Dominicano, Taller, Sto. Domingo, R.D., S.F.
- DELANO OLOYE ISAAC. Atuma Ede Yoruba. London, Oxford University Press. 1958.
- DEPESTRE, RENE. Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas. Latinoamerica, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, No. 14, México, UNAM, 1978.
- DEPESTRE, RENÉ. "Una ejemplar aventura de cimarroneo" en El Correo de la UNESCO, Diciembre 1981. .Año XXXIV.
- DEREN MAYA. Divine Horsemen, The Living Gods of Haiti. New York. Thames and Hudson. 1953.
- DESCHAMPS, HUBERT. L'Afrique Noire Precoloniale, Presses Universitaires de France, París, 1962.
- DESCHAMPS, HUBERT. Les Religions de L'Afrique Noire, Presses Universitaires de France, París, 1965.
- Dictionnaire des civilisations Africaines. Fernand Hazan. Editeur, París, 1968.

- Dictionnaire of the Yoruba Language. Great Britain. University Press, Oxford. 1913.
- DRIDZO, ABRAM. "Jamaica", Procesos Etnicos en los Países del Caribe, Academia de Ciencias de la URSS, Moscu, 1984.
- DUNHAM :KATHERINE. Las Danzas de Haiti, Acta Antropológica II:4, México, 1947.
- DUVIGNAUD, JEAN. El Sacrificio Inútil. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- EDWARDS GORY 1 MASON JOHN. Black Gods-Orisha Studies in the New World. Yoruba Theological Archministry, N.Y. N.Y. 1985.
- ENTRALGO, ARMANDO. África. Religión. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1979.
- EPEGA AFOLABI A. Ifa, The ancient Wisdom. Imole Oluwa Institute Publication, New York, 1987.
- Obi, The Mystical Oracle of Ifa Adivination. Imole Oluwa Institute publication, New York , 1985.
- FABELO DIAZ TEODORO. Olorun. Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, Habana, Cuba, 1960.
- FADIPE N. A. The Sociology of the Yoruba. Ibadan, Nigeria. University Press, 1970.
- FAGE J.D. A History of West África. Harper & Row Publishers, San Francisco, 1969.
- FABRE MICHEL. Los negros norteamericanos, Monte Avila Editores, Venezuela, 1969.
- FABUNMI, Chief. Yoruba Idioms. Ibadan Nigeria. 1969. Pilgrims Books LTD.
- FAGG, WILLIAM. Yoruba Beadwork Art of Nigeria. New York. Rizzoli International Publications, Inc. 1980.
- FARRIS, THOMPSON ROBERT. Black Gods and Kings. Bloomington, London. Indiana University Press.
- The Flash of the Spirits. New York. Random House of Canada Limited. 1983.
- FEIJ00, SAMUEL. El negro en la literatura folklorica cubana. 1980. La Habana. Editorial Letras Cubanas.
- 1986. Mitología Cubana. La Habana. Editorial Letras Cubanas.
- FOHLEN, CLAUDE. Les noirs aux Etats-Unis, Press Universitaires de France, París, 1965.
- FORDE, DARRIL. Mundos africanos. Fondo de Cultura Económica. México, 1959.
- FRANCO, JOSE LUCIANO. La diáspora africana en el Nuevo Mundo. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975.
- GALLARDO, JORGE EMILIO. "Migraciones y sincretismo religioso en la Cuenca del Plata", Tercer Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Río de Janeiro, Agosto 1983.
- GALLARDO, JORGE EMILIO. Presencia africana en la cultura de América Latina. Vigencia de los cultos afroamericanos. Editorial. Fernando García Cambeiro, Argentina, 1986.
- GILLON, WERNER. A Short History of African Art. 1984. Great Britain. United Kingdom by Penguin Books LTD.

- GLEASON, JUDITH. A Recitation of IFA, Oracle of the Yoruba. 1073. New York Grossman Publisher.
- 1987. Oya in Praise of the Goddess. Boston. Shambala Publications. Inc.
- GONZALEZ, WIPPLER MIGENE. The Santeria Experience. New Jersey. Prentice Hall, Inc. 1982.
- GUANCHE, JESUS. Procesos Etnoculturales de Cuba. 1983 La Habana Editorial Letras Cubanas.
- HERRERA B. MARIA DEL SOCORRO. "Los Rastafari de Jamaica: un movimiento social de resistencia". IV Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Guadalajara, Jal., 1988.
- HOLAS, B. Les Dieux D'Afrique Moire. Paul Geuthner Editour, Paris, 1968.
- Les religions Áfricaines traditionnelles, Aux editions du Seuil, Paris , 1965.
- HOPE, FRANKLIN. From slavery to freedom, New York, 1947.
- JAHN, JANHEINZ. Muntu. 1961. New York. Gross Press, Inc.
- JOHNSON, SAMUEL. The History of the yorubas. 1921. Grear Britain. Routledge & Kegan Paul Lt .
- JUST BUTCHER, MARGARET. El negro en la cultura norteamericana. Edicional Letras, México, 1958.
- KARDINER, ABRAM Y OVESEY, LIONEL. La marca de la opresión. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, 1962.
- KING, NOEL. Religions of África. Harper & Row. Publishers. New York. London & Evanston.
- KITZINGER, SHEILA. "The Rastafarian Brethren of Jamaica", Peoples and cultures of the Caribbean, The Natural History Press, New York, 1971.
- KNOPE, ALFRED A. Treasures of Ancient Nigeria. 1980. New York. Random House.
- KOSOWA, MARIA. Áfrican Tales of Magic and Mistery. New York. Hamlyn Publishing Group Limited.
- LANTERNARI, VITTORIO. "Les Black Muslims". en Etrait des Archives de Sociologiad el Religions No. 24. 1967.
- LANTERNARI, VITTORIO. "Introduzione alle religioni Áfricane" en Ulisse, Vol XI. Fasc. LXIX, Marzo, 1971.
- LATCHEN COLIN. Visitando Nigeria. Barcelona. Editorial Molina. 1976.
- LAWSON THOMAS E. Religions of África. Harper & Row Publishers, San Francisco, 1967.
- LIJADA. Orunmila, Nipa. Ado Ekiti. Omalayo Standart of Nigeria. 1908.
- LOPEZ VALDES, RAFAEL L. Componentes africanos en el Etnos Cubano. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana 1985.
- MAQUET, JACQUES. "Les cilizations noires". Ed. Horizons de France, Paris, 1962.
- MARÍÑEZ, PABLO A. "África y el Caribe: la búsqueda de una estrecha relación histórico-cultural" en Del Caribe, Año II No. 5/85, Santiago de Cuba.

- MARTINEZ MONTIEL, LUZ MA. La Gota de Oro, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988.
- MARTINEZ MONTIEL, LUZ MA. "Integration Patterns and the assimilation process of negro slaves in Mexico" in Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 292. June 1977.
- MARTINEZ MONTIEL, LUZ MA. "Lazos culturales entre América Latina el Caribe y África" en África en América Latina, CEESTEM, México, 1982.
- MARTINEZ MONTIEL, LUZ MA. Arte africano, Museo Biblioteca Pape, Enero 1982.
- MAZRUI ALI A. The Áfricans, A triple heritage. Little, Brow & Company. 1986.
- MOITI JOHN S. Introduction to Áfrican. Hienemann Educational Books, Londres, Nairobi, Ibadan, Lusaka, 1975.
- Áfrican Religions & Philosophy. Anchor Books Doubleday & Company. Inc. 1970.
- McCLELLAND E. The Cult of Ifa Among The Yoruba. Volume 1. -Ethnographica, London, 1982.
- Mc CLURE H. DAVID. OYEWALE, JOHN O. Yoruba. Foreign Service Institute, Washington, D. C. 1967.
- METRAUX ALFRED. Voodoo in Haiti. New York. Schocken Books. 1959.
- MORTON WILLIAMS, PETER. Bascom and Williams and McClelland, E.M. Oxford University Press, 1966.
- MORENO FRAGINALS, MANUEL. "La plantación, crisol de la sociedad antillana" en El Correo de la UNESCO. Diciembre 1981. - Año XXXIV.
- HURBON, LAENEC. Diew dans le vaudou haitien. Editions Menri Deschamps, Haiti, 1987.
- NETTLEFORD, REX. M. "Race, colour, culture, class. Rastafari in the sixties", Readings in Government and Politice of the West Indies. University o the West Indies, Mona, Jamaica, 1971.
- OGUNBOWALE, P.O. The essentials of the Yoruba Language. David McKay Company Inc. N. Y., 1970.
- ORTIZ, FERNANDO. Los negros brujos. Ediciones Universal, Florida, 1973.
- Orbita de Fernando Ortiz. Unión de Escritores y Artistas, La Habana, 1973.
 - Historia de una pelea cubana contra los demonios. Forma Gráfica. Madrid, 1973.
 - Nuevo catauro de cubanismos. Editorial de ciencias sociales. La Habana. 1974.
 - El engaño de las razas. Editorial de Ciencias Sociales. 1975.
 - Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. Editorial de Ciencias Sociales. 1983.
 - Ensayos etnográficos. Editorial de Ciencias Sociales, 1984.
 - Entre cubanos, psicología tropical. Editorial de Ciencias Sociales 1987.
 - Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. Editorial Letras Cúbanas, La Habana, 1981.
- PARRINDER, GEOFFREY. La religión africana tradicional, Ediciones Lidiun, Buenos Aires. 1980.

- PATTERSON, H. D. "Rastafari: cult of outcast". Readings in - Government and Politics of the West Indies. Instant Letter Service Co. D. Kingston, s.f.
- POLLACK-ELTZ, ANGELINA. Cultos afroamericanos. Universidad Católicos Andrés Bello, Venezuela, 1977.
- POST, KEN. "The Bible as Ideology: Ethiopianism in Jamaica, 1930-38", African Perspectives. Cambridge at the University Press, Cambridge, 1970.
- RODNEY, WALTER. The Groundings with my brothers. Bogle L'Overture Publications, London, 1969.
- ROMERO, FERNANDO. "Posibles influencias de los lenguajes afronegros en el castellano de la Costa del Perú", Congreso Internacional de Americanistas, México, 1976.
- SHEPPERSON, GEORGE: "Notes en negro american influences en the emergence of African nationalism", The Journal of African History. Vol. I. No. 2, 1960.
- SIMPSON, GEORGE E. "The Rastafari movement in Jamaica in its millennial aspect". Millennial Dreams in Action. Mouton & Co., Netherlands, 1962.
- SURET CANALE, J. África negra. Geografía-civilización-historia, Editorial Platina, Buenos Aires, 1959.
- Textos Sacres d'Afrique Noire. Gallimard Editions, París, 1965.
- ZAVALA, SILVIO. En torno del V. Centenario del descubrimiento de América", Excelsior, 13/08/89.
- ZIECLER, JEAN. Los vivos y la muerte. Edit. Siglo XXI, México, 1976.